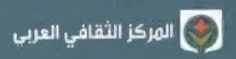
سعد البازعي

هجرة المفاهيم

قراءات في تحولات الثقافة

مكتبة 997



سعد البازعي

هجرة المفاهيم

قراءات في تحولات الثقافة

سعد البازعي

هجرة المفاهيم

قراءات في تحولات الثقافة



المركز الثقافي العربي

الكتاب

هجرة المفاهيم

تأليف

سعد البازعي

الطبعة

الأولى، 2021

عدد الصفحات: 248

القياس: 14 × 21

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-9953-68-973-9

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01 750507 ـ 01 352826

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

إهداء

إلى الراحل عبد الوهاب المسيري
صديقاً ومفكراً طالما قال إن المفاهيم
تهاجر وإنها مفاتيح الفكر..

المحتويات

مقدمة

في مقالة بعنوان «ما هو الفعل الإبداعي؟»[1] يناقش الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز حاجة الفنون والعلوم إلى الفلسفة مؤكّداً، عكس السائد، أن هذه الحاجة غير مبررة. الفنون والعلوم، يقول دولوز، لا تحتاج الفلسفة لتفكر في القضايا التي تهمّ تلك المجالات. هي مجالات تحتاج أهلها من المختصين فيها وليس الفلسفة أو الفلاسفة. السينما، التي يشير إليها دولوز كمثال، ليست بحاجة إلى الفلسفة لأن التفكير في السينما من شأن السينمائيين، أي نقّادها ومنتجيها. «الفلسفة ببساطة»، كما يؤكد الفيلسوف الفرنسي، «حقل من الإبداع مثله مثل أي حقل آخر، وهو حقل يتألف من صناعة المفاهيم». المفاهيم، بتعبير آخر، هي لبّ الفلسفة وصناعة المفاهيم مهمة الفيلسوف. وليس ثمة ما يشير إلى أن دولوز سيعترض لو قلنا إن دراسة السينما إن لم تحتج الفلسفة فإنها تحتاج المفاهيم، تماماً مثلما تحتاجها العلوم ومجالات البحث على اختلافها.

المفاهيم هي موضوع هذا الكتاب، موضوعه من حيث إنها ما

---

(1) Gilles Deleuze, *Two Regimes of Madness*, Semiotext(e), New York, 2007, p. 318.

يرصده ويحلله، والرصد والتحليل يأتيان من زاوية محدّدة تشكل أطروحة أساسية للكتاب. لكن قبل الحديث عن تلك الأطروحة، أي هجرة المفاهيم، يحسن أن نتوقف عند المقصود بالمفاهيم، مفهوم المفهوم، أو المقصود بالمفهوم. ذلك المقصود هو الفكرة من الناحية الأساسية. المفهوم «فكرة» في التعريف المعجمي، لكن لأن الفكرة تتراوح بين تكوين ذهني بسيط يتشكل بإدراك الذهن للأشياء كأن أدرك أن هذا باب أو تلك نافذة، وتكوين أكثر تركيبية أو تجريداً كفكرة الخير أو الحق أو الحب، إلى ما هو أكثر تجريدية، وليس بالضرورة صعوبة، مثل الحداثة أو الليبرالية أو «الفكرة» في فلسفة أفلاطون أو الديالكتيك في فلسفة هيغل. بالانتقال من الأفكار الأساسية المدرَكة بالحسّ مثل الباب والنافذة إلى الأفكار الأكثر تجريدية ينتقل الذهن من الفكرة البسيطة إلى ما نسمّيه المفهوم حيث تكتسب الفكرة تعقيداً وتعدُّداً في الدلالات وتجريداً في الاستعمال. هو انتقال يشبه الانتقال من الكائنات الوحيدة الخلية في الأحياء إلى الكائنات الأكثر تطوراً كالنبات إلى الأكثر تطوراً من ذلك وهو الحيوان ثم الإنسان. الخير والحق والحب والحداثة والديالكتيك والفكرة الأفلاطونية كلها مفاهيم. هذا مع أن المدركات الحسية البسيطة مثل الباب والنافذة يمكن أن تتحول بإعمال الذهن ومراكمة الدلالات إلى مفاهيم. فالمفهوم إذاً حالة متطورة للفكرة. لكن هذه ليست بالضبط موضوع هذا الكتاب. لذا لا بدَّ من إضافات.

مؤرِّخو الأفكار تحدّثوا طويلاً عن تطورها في السياق الثقافي الواحد وفي انتقالها من سياق إلى آخر. وتاريخ الأفكار مجال بحثي وتحليلي واسع لما نسميه أيضاً المفاهيم. ازدهر ذلك المجال في

النصف الأول من القرن العشرين بوصفه حقلاً بحثياً مستقلاً وينسب ذلك إلى الفيلسوف الأميركي آرثر لفجوي ليتوارى في الوقت الحاضر إلى مجال بحثي عتيق يتنصّل منه البعض[2]. لكن ذلك التواري لم يعنِ التوقف عن البحث في تاريخ الأفكار أو تطورها، وإنما اتّخذ مناحي آخرى في الفلسفة والعلوم الإنسانية بصفة عامة. وقد اختار أحد أهم الباحثين في هذا المجال، المفكر البريطاني ريموند وليامز، أن يدرس الأفكار أو المفاهيم تحت عنوان غني بالدلالة هو **الكلمات المفاتيح** حيث تبدو الأفكار مخزونة في مفردات متداولة ولكنها محورية يتضح من التحليل أنها تتضمن عناصر مختلفة وذات تطور تاريخي حوّلها إلى ما يُسمّى أفكاراً أو مفاهيم. ففي كتابه **الكلمات المفاتيح** يتوقف وليامز عند مئة وست وسبعين كلمة مفتاحية في اللغة الإنجليزية ومن أشهر تلك كلمة «ثقافة» التي يراها واحدة من أعقد الكلمات أو أكثرها تركيبية والتفافاً في اللغة الإنجليزية. وكلمة «ثقافة» تتضح هنا بوصفها مفهوماً مركّباً ومهاجراً في الزمان والمكان وبين اللغات؛ انتقل من اللاتينية إلى الفرنسية ثم إلى الألمانية ليصل الإنجليزية في القرن الثامن عشر وقد تحول من دلالته الأصلية التي تشير إلى زراعة الأرض إلى دلالاته المجردة حالياً حيث يحتل موقعه المركزي الحالي. يقول وليامز إنه يتناول الكلمات المفاتيح من ناحيتين دلاليتين: «أنها كلمات ذات دلالة وتأثير قوي في مناشط محددة وفي تفسير تلك المناشط؛ وأنها كلمات دالة ومهمة في أنماط

---

(2) في كتابه **نظام الأشياء**، مثلاً، يؤكّد ميشيل فوكو أن «تحليله لا ينتمي إلى تاريخ الأفكار...»: Michel Foucault, *The Order of Things*, Vintage Books, New York, 1973, p. xxi.

فكرية معيّنة»[3]. السؤال هو كيف تصبح الكلمات دالة ومهمة في الأنماط أو الأشكال الفكرية؟ إنه سؤال حول التحول إلى مفاهيم، أي انتقال المفردة البسيطة إلى مستوى المفاهيم، المفاهيم التي يناقشها وليامز تحت اسم **الكلمات المفاتيح**. المفاتيح تعني الأهمية أو الدور المِحوري الذي تلعبُه المفردة في مجال من المجالات أو في الخطاب اليومي. هذا مجالٌ واسع للتأمل والبحث ليس هذا مكان الدخول فيه لأنه ذو أبعاد لغوية وأنثروبولوجية وتاريخية يحتاج استجلاؤها إلى الكثير من الحفر الذي يخرج عن نطاق مبحثنا هذا.

كتاب وليامز رائد على مستوى الإنجليزية في طرح أسئلة كهذه والتوصل إلى إجابات لها، لكنه غير معني في المقام الأول بهجرة الكلمات المفاتيح من زاوية الكيفية التي تجري بها تلك الهجرة، ناهيك عن أن يتّجه اهتمامه إلى هجرة الكلمات/ المفاهيم خارج الإطار الأوروبي أو الغربي، الهجرة التي تهمُّ هذا الكتاب بصفة خاصة، إذ إن معظم المفردات المفاهيمية، أو الكلمات المفاتيح، التي أتناولها هنا مفردات أو مفاهيم قادمة من ثقافات ولغات أخرى، بمعنى أنها إمّا ولدت هناك وإمّا تحولت إلى مفاهيم في سياق تلك الثقافات. مفهوم «المقارنة» الذي ارتبط بالدراسات الأدبية في ما يعرف بالأدب المقارن أحد النماذج التي توضح جانباً من الإشكاليات الناجمة عن هجرة المفاهيم. فقد انتقل المفهوم إلى

---

(3) Raymond Williams, *Keywords*, Oxford University Press, New York, 1983, p. 15. ترجمَ كتاب وليامز إلى العربية نعيمان عثمان تحت عنوان **الكلمات المفاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

الدراسات الأدبية العربية مطلع القرن الماضي مع حمولته المعرفية التي أثارت الكثير من الجدل في الثقافة الغربية، الأمر الذي يستدعي الوعي بوجوه التأزم في ذلك المفهوم ضمن تأزم أوسع في العلوم الإنسانية اليوم. أما مفهوم «النسوية» ومجموعة المفاهيم المتصلة به (البطركية، الجنوسة)، فهي نماذج للمفاهيم التي ولدت في الغرب أساساً ثم انتقلت إلى ثقافات أخرى بعد ذلك. ولكن ذلك لا يصدق تماماً على مفهوم «العدو». مفهوم «العدو» أنموذج للمفهوم المتداول في كل مكان ويستحيل نسبته إلى لغة أو ثقافة بعينها، لكنه صار مفهوماً، أي تطور في سياق فكري غربي، بمعنى أنه تحول إلى طور المفهومية في تلك السياقات[4]. المقصود هنا إذاً بهجرة المفاهيم هو

---

(4) في مقدمته للترجمة العربية للكتاب يشير الباحث والمفكر الأميركي طلال أسد إلى أنموذج أضخم للبحث في المفاهيم نُشر في ألمانيا بعنوان **مفاهيم أساسية في التاريخ**، وهو قاموس «يعتمد على المبادئ التاريخية للغة الاجتماعية والسياسية في ألمانيا»، جاء في ستة مجلدات صدر أولها عام 1971، ويتوفر حالياً في طبعة صدرت عام 2004. ويقول أسد إن القاموس الألماني يتوسّع في بعض المفاهيم حتى إن مفهوماً مثل «فقدان الحكومة/ أناركي/ فوضوية» جاء في ستين صفحة. وتسترعي الانتباه بصفة خاصة ملاحظة طلال أسد (وهو ابن للمستشرق المسلم النمساوي الأصل محمد أسد) أن اللغة العربية تخلو من مؤلَّف مشابه لكتاب ريموند وليامز فضلاً عن مؤلَّف بضخامة القاموس الألماني، أي مؤلَّف يتعمّق المفاهيم في التاريخ والاستعمال عبر العصور. لكن خلو اللغة العربية من مؤلَّف من ذلك النوع لم يعنِ غياب التأليف في المفاهيم فقد صدرت سلسلة من الدراسات المتمحورة حول المفاهيم بعنوان **مفاهيم عالمية** في أربع لغات منها العربية عن أربع دور نشر في أربع دول مختلفة وكان أحدها كتاب حول مفهوم الحقيقة (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2005). هذا بالإضافة إلى دراسات كثيرة حول المفاهيم منها أعمال المفكر المغربي عبد الله العروي.

حالة تلك المفاهيم حين تتغيّر مواقعها في النصوص عبر متغيرات الجغرافيا واختلاف الثقافات، هي المفاهيم، بتعبير آخر، في حالة سيولتها أو تدفُّقها من بيئة إلى أخرى أو من نصٍّ إلى آخر ضمن البيئة الواحدة. تلك الهجرة ترتبطُ بتحولات الثقافة، بانتقال الأفكار أو المشاعر أو المعارف والآداب والفنون بصفة عامة. ذلك ما يرصده هذا الكتاب، أو بالأحرى يرصد نماذج منه، في عدد من الكُتب والنصوص ويسعى إلى تحليله في أوراق بحثية أو مقالات تجمعت على مدى فترة من الزمن نتيجة للانشغال بالقراءة والتأمل في تلك الهجرات والتحولات.

الكتاب معني أيضاً بالتحولات الثقافية، وهذه تحولات تنتج أحياناً عن هجرة المفاهيم وأحياناً عن عوامل أخرى أوضحها انتقال العلوم والمعارف وتداولها بين الثقافات. ما أسمّيه هنا «تحولات الكُتُب» عامل رئيس من تلك العوامل. يرصدُ هذا الكتاب ذلك في عدد من أوراقه البحثية: في الدور الذي لعبته كُتُب بعينها، كما في «الكُتُب وتحولات الحضارة» و«مآلات الكُتُب»، وهذه الورقة الأخيرة، مثلاً، تنظر في كيف رأى ثلاثة من كبار الشعراء والكتّاب ما تؤول إليه الكُتُب من منظور تاريخي/ متخيَّل (الشاعر الإنجليزي وردزورث) أو على نحو متخيَّل تماماً (القاص الأرجنتيني بورخيس والشاعر الأميركي والاس ستيفنز). ولا شكّ أن تلك المآلات كانت أيضاً جزءاً من عملية الانتقال الحضاري الذي ترصده ورقتان حول الأندلس والورقة المتعلقة بالمستشرق الهنغاري غولدتسيهر (الإعجاب الملتبس) الذي انكبَّ على تحقيق الكُتُب الإسلامية وترجمتها مشكّلاً بذلك جسراً من جسور المعرفة الإسلامية إلى أوروبا. غير أن بُعداً

آخر ينضاف إلى عملية الانتقال تلك بالكشف مؤخراً عن عملية انتقال للمعرفة على يد جماعة من الباحثين الأوروبيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر لعبت دوراً حاسماً في هجرات المعرفة وتحولاتها. القراءة في كتاب **جماعة الأدب العربي** تقفُ على ذلك الكشف المهمّ.

في الحوار المترجَم مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس يتّضح أن التحول الثقافي الذي شهدته أوروبا في العصور السابقة بالانفتاح على الثقافات الأخرى يتكرر، وإن بصُوَر مختلفة، من خلال الهجرات البشرية وسكنى الأقليات غير الأوروبية في بلاد مثل ألمانيا وغيرها. غير أن الانفتاح الذي يتحدث عنه هابرماس في أيامنا هذه ويدعو إلى تعزيزه بحماسة يقفُ على النقيض من موقف فيلسوف ألماني شهير سابق هو مارتن هايدغر (Martin Heidegger) الذي يؤكّد هوية أوروبية مستقلة للفلسفة في إجابته الطويلة المترجمة عن سؤال: «ما هي الفلسفة؟». ومع ذلك فإن التمركز الأوروبي في خطاب هايدغر يتكشّف عن انتقال ضمن المنظومة الثقافية الأوروبية لذلك الحقل الضخم من اليونان القديمة إلى أوروبا المعاصرة، الانتقال الذي يسعى هايدغر إلى ألا يتحول إلى قطيعة بمحاولته استعادة الدلالة اليونانية لمفهوم الفلسفة. في تلك المحاولة يتضح ما أسمّيه في إحدى مقالات الكتاب «سياسة المعرفة»، أي الجوانب التي يتبيّن منها أن المعرفة كثيراً ما تتحكم برؤية سياسية للعالم، أي رؤية تتوخّى تحقيق أهداف ومصالح ثقافية عليا ولا تخلو أحياناً من البُعد الأيديولوجي.

الوضع الذي تعيشه اللغة العربية في عصرنا، كما تبيّنُ المقالتان

اللتان تنظران في ذلك الوضع، لا يخلو هو الآخر من تسييس للمعرفة، سواء في الانفتاح التهجيني على الآخر والمتمثل بهجرة آلاف المفردات والتراكيب من لغات أوروبية، إنجليزية في الغالب، إلى العربية، أو في الدعوة إلى ضبط ذلك الانفتاح حماية للعربية من المعدلات العالية من التهجين. وتأتي المقالة عن المفكر الجزائري مالك بن نبي «القابلية للاستعمار» لتشير إلى جانب بالغ الأهمية والخطورة من جوانب الانفتاح، إذ تؤكد أن العلاقة بالآخر أكثر تعقيداً من أن تحسم بنظرة أحادية، أن الاستعمار، حسب بن نبي، ليس دائماً ذلك القادم من الخارج وأن منه ما ينبع من ذوات مهزومة حضارياً.[5]

وبعد، كيف يمكننا تصنيف هذا اللون من البحث؟ أين يقع البحث في هجرة المفاهيم وتحولات الثقافة ضمن مجالات البحث في العلوم الإنسانية؟ ليست سهلة الإجابة عن هذا السؤال، لكني أعي أن من التأملات المعمّقة التي أيقظت هذه الاهتمامات نموذَجين مميزَين ومعروفَين. الأول ما كتبته المفكرة الألماني حنة آرنت حول مفهوم العنف[6] وأفردت له بحثاً مطوّلاً نسبياً حفرت فيه باتجاه ذلك المفهوم على المستويات التاريخية والسياسية والتربوية فكانت رائدة

---

(5) تجدر الإشارة إلى أن «الاستعمار» نفسه مفهوم قادم من الآخر وجديد من ثم على الثقافة العربية لكنه تبيّأ مع الاستعمال في مخالفة لدلالته العربية الأصلية التي تفيد البناء بمعناه الإيجابي وهو عمران الأرض، المعنى الذي ورد في القرآن الكريم ﴿وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا﴾، وليس الاستيطان الاستيلائي (Colonization) حسب الدلالة المعروفة الآن.

(6) **في العنف**، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992.

في تأصيل البحث في المفاهيم. أما الثاني فممّا كتبه الفيلسوف الفرنسي إدغار موران حول مفهوم الأزمة[7] في تحليل معمّق استجلى جوانب ذلك المفهوم ثقافياً وفلسفياً وفيزيائياً. بيد أن ما كتبته آرنت وموران يظل في دائرة الثقافة الواحدة في حين أن بحثنا هذا يتحرك في إطار عابر للثقافة، فنحن لا نتحدث عن مفهوم واحد بعينه أو ضمن ثقافة واحدة. لكن الحفر في المفهوم عند المفكرين المعروفين مهمّ لتأصيل الأساس النظري لما نحن بصدده.

هل يمكننا القول إذاً إننا هنا نتحرك في إطار العلاقات الثقافية؟ يبدو الأمر كذلك لولا أن عمومية هذا التصنيف تجعله من الاتساع بحيث يحتاج إلى مزيد من التخصيص: هل نقول إنه لون من ألوان المقارنة الثقافية فنقول الثقافة المقارنة على نسق الأدب المقارن أو مقارنة الأديان؟ لكن المقارنة ليست أساسية هنا، فنحن لا نقارِن انتقال مفهوم بانتقال مفهوم آخر سواء في الثقافة نفسها أو بين الثقافات. كما أنه ليس من الدراسات الثقافية ولا النقد الثقافي لانحصارهما في المحلي أو في حدود الثقافة الواحدة غالباً. ومع ذلك فثمة مقارنة حاضرة تتضح من دراسة مفهومَي النسوية والعداء، كما في مفهوم الفلسفة عند هايدغر. فلعلّ المجال البحثي لون من العلاقات الثقافية المقارنة أو ما هو قريب من ذلك. إن السؤال التصنيفي مطروح على دراسات مشابِهة أخرى، لأن ما يقدّمه هذا الكتاب ليس ريادياً بحال، وإنما يترسم خطى سبقته.

من تلك دراسة ريموند وليامز المعمّقة لـ **الكلمات المفاتيح**،

---

(7) **في مفهوم الأزمة**، ترجمة بديعة بوليلة، دار الساقي، بيروت، 2018.

كما أن منها المقالة الشهيرة لإدوارد سعيد حول «النظرية المهاجرة».[8] وهذه المقالة الأخيرة هي الأقرب، كما يتضح من عنوانها. فمع أن اشتغالَ سعيد على هجرة النظرية لا يخرج عن إطار الثقافات الأوروبية، فإنَّ بؤرة البحث في مقالته هي طبيعة التحول الذي يحدث للفكر النقدي حين يتحول من مكان إلى آخر ومن ممارسة نقدية إلى أخرى. بتوسيع إطار النظر ليتجاوز حدود التشكيل الثقافي أو الحضاري الواحد والمساحة الجغرافية المتقاربة، يحاول هذا الكتاب أن يسهم في معرفة المفاهيم وطبيعة التحول الثقافي إذ تحدث عبر اللُّغات والثقافات والأماكن، وهي محاولة لم تكن لتتأتّى لولا النماذج البحثية الرائدة لأناس مثل وليامز وسعيد وقبلهما لدارسي تاريخ الأفكار. والحق أن هذا موضوع سبق لي أن عملت عليه في كتاب **استقبال الآخر** (2004)[9] حين بحثتُ في كيفية تلقي النظريات والمفاهيم النقدية الغربية في العالم العربي، وكذلك في معجم المصطلحات النقدية **دليل الناقد الأدبي** مع ميجان الرويلي. هنا تتّسعُ الرؤية قليلاً لتشمل مفاهيم ثقافية وفكرية عامة في إطار تحولات أكثر عمومية أيضاً.

ما يطمح إليه هذا الكتاب هو ما طمح إليه الكتابان السابقان

---

(8) **العالم والنص والناقد**، ترجمة محمد عصفور، دار الآداب، بيروت، 2000.

(9) **استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2004؛ و**دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين مصطلحاً وتياراً نقدياً معاصراً**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2002.

وأعمال سابقة أخرى لي، أي توسيع أمداء المساءلة لما يكتنف العلاقات الثقافية من إشكاليات تؤكد أن انتقال المفاهيم والأفكار بصفة عامة ليس بالسهولة أو البراءة التي قد تبدو لبعض من ينظر في هذا الأمر البالغ الأهمية في عالم يزداد اشتباكاً وسرعة في انتقال الأفكار والمعارف. أقول انتقال وليس تبادل، لأن ما يحدث اليوم هو ما بدأ يحدث منذ عشرات السنين حين بدأت الحضارة الغربية تنتج المعارف والفلسفات والمفاهيم على اختلافها ليتلقاها العالم على نحو من الأنحاء. فإذا كان ذلك التلقي أمراً حتمياً ناتجاً عن طبيعة العلاقات الإنسانية العبر ثقافية فإن من الضروري أن نقف على ما يحدث من انتقال فكري وثقافي لتعميق فهمنا لطبيعته وآلياته وآثاره. غير أن وصف ما يحدث بأنه انتقال قد لا يكون دقيقاً. يحدث انتقال فعلاً لكنه انتقال نهائي غالباً وينتج عن تغيُّر لما ينتقل ولمن ينتقل إليه. لذلك فإن مفهوم «الهجرة» يبدو أدقّ لوصف ما يحدث. الهجرة انتقال استيطاني، توطّن أو تبيّأ في مكان مختلف وضمن ظروف مختلفة. المفهوم يأتي لكنه لا يبقى كما هو إضافة إلى أنه لا يترك الأشياء كما وجدها. حين يأتي دين جديد أو نظام جديد أو تتطور فلسفة جديدة تتغير أشياء كثيرة. ذلك التغير يأتي نتيجة التفاعل الطبيعي بين قادم جديد ووطن جديد: يكيّفُ القادم نفسه لينسجم مع الوطن الجديد وكذلك يفعل الوطن حين يوسّع مكاناً للقادم. هذه العملية التفاعلية سبق أن تحدث عنها الناقد والشاعر الأميركي ت. س. إليوت حين وصف علاقة العمل الأدبي الجديد بما تحدّر من الماضي، أي بالتقاليد الأدبية المتوارثة، أو بالتراث. العمل الأدبي الجديد لا يتأثر بالتقاليد المتوارثة فحسب وإنما يغيّرها، كما يحدث للحائط حين

يضاف إليه حجر جديد فيتغيّر شكل البناء الكلي ويكتسب الحجر معنى مختلفاً بالعلاقة الناشئة عن موضعته في مكان مختلف. هذه العلاقة الجديدة يشار إليها اليوم بمصطلح أو مفهوم «التبيئة»، لكني أرى أن ذلك المفهوم يتضمن الإشارة إلى عمل قصدي، أي قيام أحد بتهيئة فكرة أو مفهوم أو عمل لكي ينسجم مع بيئة جديدة، في حين أن تلك العملية يغلبُ عليها أن تحدث بطريقة تلقائية لا تدخّل فيها، فالقادم مضطر بالضرورة للتغيير لكي ينسجم مع البيئة الجديدة، مثلما أن البيئة الجديدة، كما هو التراث في مفهوم إليوت، محتاج ليعيد ترتيب نفسه إلى استيعاب الفكرة القادمة.

كل هذا لا علاقة له بقيمة المفهوم المهاجر أو قيمة الأثر الذي يتركه. تلك مسألة أخرى. لا المفهوم يكون بالضرورة مهماً أو ممّا تحتاجه البيئة الجديدة ولا الأثر، حين يكون المفهوم مهماً والحاجة إليه ملحّة، يأتي على النحو الذي يرقى إلى قيمة المفهوم أو مستوى الحاجة إلى التفاعل. هذه أحكام قيمية وكثيرة المزالق، لكنها ضرورية، فلسنا بصدد تحليل رياضي أو فيزيائي، وإنما نتعامل مع شأن إنساني يؤثّر في القِيَم نفسها ويتأثر بها بقدر ما يتصل ببنية الفكر وطبيعة الثقافة. لذا من المهم اتّخاذ موقف ما حول أحوال المفاهيم حين تهاجر من ثقافة إلى أخرى. فلطالما أدّت تلك الهجرة إلى سوء فهم للمفاهيم وأفضى سوء اختيارها إلى نتائج من الفوضى الدلالية والارتباك الشديد في توظيف المفاهيم. ويعود ذلك غالباً إلى أن المفاهيم تهاجر عن طريق الترجمة وهذه ليست ممّا تكون نتائجه سليمة أو بنّاءة بالضرورة. الترجمة عملية اختيار وتفسير بقدر ما أن عملية توظيف المفهوم عملية اختيار وتفسير أيضاً. وإن لم تتأثر

الترجمة بسوء الفهم تأثرت بما أسمّيه في أحد مقالات الكتاب «سياسات المعرفة» التي أشرت إليها مسبقاً. ما قاله الناقد الأمريكي ج. هلس ملر حول انتقال النظرية، أو هجرتها يضيف بُعداً آخر إلى هذه المسألة المعقّدة بمجرد أن نحلَّ المفهوم محلَّ النظرية في عبارته. فالنظريات تتأسس على المفاهيم أو تتألف منها. يقول ملر في عبارة سبق لي اقتباس جزء منها في مكان آخر:[10]

> إن جهوداً ضخمة من الترجمة ضرورية لفكّ تركيب نظري معيّن من أصوله اللغوية والثقافية، على افتراض أن هناك من يريد أن يفعل ذلك. وفي الحقيقة قد يكون ذلك من المستحيل. أولئك الذين يريدون تبيئة نظرية أجنبية ووضعها محل الاستعمال المحلي قد يكونون استعاروا ما يشبه حصان طروادة أو ما يشبه تلك الفيروسات الحاسوبية التي توجه البرامج الموجودة لصالح استعمالاتها الغريبة المعطّلة. إن مجرد كون النظرية الأدبية مختلفة عن اختراع تكنولوجي غربي قد يجعلها أكثر خطورة، ليست مجرد أداة أخرى للتصنيع وإنما جالبة لتغيير ثقافي عميق[11].

التغيير الثقافي العميق مطلوب أحياناً، سواء من خلال نقل النظرية أو المفهوم أو المخترع، لكن كيفية حدوثه وتقدير نتائجه هي المسألة

---

(10) **الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2008.

(11) J. Hillis Miller, "Border Crossing, Translating Theory: Ruth," *The Translatability of Cultures*, ed. Sanford Budick and Wolfgang Iser, Stanford University Press, Stanford, 1996, pp. 210-211.

الشائكة. إنه فيما يبدو قَدَر المفاهيم والنظريات، مثلما هو قدر العلوم والآداب حين تهاجر من مكان آخر، قدرها أن تهاجر وأن تتبيّأ وأن يحسن فهمها ويتعمق تأثيرها حيناً وأن يأتي ذلك أحياناً أخرى مثل حصان طروادة، حسب تعبير الناقد الأميركي.

الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر، الممثَّل هنا بمحاضرة له حول ماهية الفلسفة، أشار إلى إشكالية التبيئة في المفاهيم في تحليل شهير له لما أسماه «أصل العمل الفني» حين أشار إلى أثر الترجمة اللاتينية للفلسفة على «نقاء» المفهوم أو صحّة فهمه كما أراده واضعوه من الفلاسفة اليونانيين. رأى هايدغر ذلك الانقطاع المؤسف في تقديره ودعا في محاضرته حول ماهية الفلسفة إلى تجاوزه بالعودة إلى المفهوم اليوناني الأصلي، وسواء كللت تلك المحاولة بالنجاح أم لا فإن محاضرته المترجَمة في هذا الكتاب شاهدٌ على أثر المفاهيم إذ تهاجر من بيئتها وعلى ما يعتري المفهوم نفسه من تأثر في مراحل انتقاله من مكان إلى آخر على النحو الذي يؤثر أيضاً على البيئة التي يتم الانتقال إليها. وإذا كان هناك من يرى في ذلك التغير في المفهوم وفي البيئة الثقافية ما هو إيجابي من حيث هو مثرٍ للمفهوم والبيئة فإن هايدغر يراه غير ذلك ومن هنا سعى إلى ما يمكن أن يعد «سلفية» فلسفية، أي سعياً لاستعادة الأصل الذي «شوهه» الانتقال، بمعنى أن المفهوم يتحول هنا حسب هايدغر إلى حصان طروادة لولا أن الحصان بالنسبة إلى هايدغر مطلوب لكن من دون ما استقر بداخله من مخاطر سوء الفهم.

في أعمال سابقة توقفت عند المفاهيم والنظريات حين تكون أقرب إلى حصان طروادة (**الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف**

واستقبال **الآخر** وفي مداخل من **دليل الناقد الأدبي**)، رأيتُ أن سوء الفهم يحدث فعلاً في توظيف العديد من المفاهيم ولكني لم أذهب مذهب هايدغر في محاولة تنقية المفهوم أو النظرية وإنما إلى جعل الوعي بالدلالة الأصلية طريقاً إلى تفاعل واعٍ لكنه غير مسكون بنقاء الأصل أو صحته وساعٍ في الوقت نفسه إلى أخذ اختلاف البيئة الجديدة في الاعتبار لإحداث تفاعل أكثر استجابة لطبيعة الثقافة التي ينتقل المفهوم أو النظرية إليها. هذا الاتجاه إلى الزاوية المقابلة، أي المفاهيم وهي تحدث تغيراً أو تحولاً ثقافياً إذ تهاجر من بيئتها الأصلية إلى بيئة جديدة (بغضّ النظر عن طبيعة أو قيمة ذلك التغير)، هو ما تتوقف عنده أوراق هذا الكتاب. ذلك التغير يحدث أحياناً في الأعمال التي تتبنّى المفاهيم وتُدرس الظواهر في ضوئها (الدراسات النسوية العربية، مثلاً)، كما يتضح ذلك في قراءات هذا الكتاب لأعمال تتمظهر فيها تلك المفاهيم أو الأفكار وهي تحدث التحول أو شيئاً منه (مفهوم العدو، مثلاً). لكن هناك أيضاً توظيف الثقافة الأخرى، الثقافة إذ تتمثل في دين مختلف كالإسلام أو اللغة العربية، لإحداث تحول في ثقافة الذات. هنا نتجاوز المفاهيم إلى ما هو أكبر أو يشمل مفاهيم كثيرة، إلى حزمة من المفاهيم التي يمكنها إحداث نقلة في ثقافة الباحث أو المفكر. موقف المستشرق الهنغاري غولدتسيهر في القرن التاسع عشر من الإسلام أنموذج لذلك التوظيف الذي قصدَ به بثّ رؤية مختلفة للحياة الثقافية بصفة عامة، إلى خلخلة قناعات ثابتة لدى الأوروبيين في فترتَين متباعدتَين لكنهما تشتركان في الحاجة إلى اكتشاف الآخر، الآخر العدو كما تراه الأكثرية ولكنه الصديق أو محل الإعجاب في نظر المثقّف الباحث.

تحولات ثقافية عربية



اللغة العربية وتحولات العصر[1]

أ. اللغة وثورة التكنولوجيا

لتناول هذا الموضوع من الضروري ابتداءً أن نحدّد المقصود بمفهومَين رئيسَين يتصدرانه: الانفجار المعرفي والثورة التكنولوجية، أو أن نحدِّد على الأقل فهماً يمكن الانطلاق منه مع أنه قد لا يكون ممّا يتفق عليه الجميع. «الانفجار المعرفي» قد يكون البديل المقترح هنا لمصطلح أشدّ شيوعاً هو «الانفجار المعلوماتي»، وهناك فرق بالتأكيد بين المصطلحَين/ المفهومَين. المعرفة أشمل وأعمق من المعلومات التي تعدّ أساساً من أُسُس المعرفة دون أن تحصرها. أما ما يعنيه الانفجار المعرفي بهذا المعنى الموسّع فممّا يصعب الإلمام به لأنه سيأخذنا إلى مختلف التطورات العلمية والفكرية والإبداعية التي تعدّ مادة المعرفة أو جوهرها. لذلك سأفترض أن ما يقترحه العنوان لا يشمل كل ذلك وإنما يقصد ما تتيحه التطورات الحديثة خاصة في مجال التقنية من معرفة كان من الصعب الوصول إليها قبل

---

(1) قُدمت نسخة من هذا البحث في «ملتقى الأمن الثقافي» في عمان بالأردن في سبتمبر 2018.

تلك التطورات، أي أننا نتحدث عن المصطلح الثاني بالضرورة من حيث هو محدِّد للمقصود بالمصطلح الأول. الثورة التكنولوجية أو التقنية هي التي أحدثت الانفجار المعرفي المقصود هنا، وهو انفجار محصور بما تتيحه التطورات على مستوى التقنية المعاصرة بشقَّيها المادي والافتراضي، أي الأجهزة كالحواسيب وأجهزة الاتصال، والمحتوى المعلوماتي/ المعرفي في المواقع والشبكات والتطبيقات على اختلافها، إلى غير ذلك.

المعرفة التي أدّت إليها التطورات في مجال التقنية ليست كل المعرفة المتاحة للبشرية وإنما هي جزء منها، لكن هذا الجزء كان كافياً لإحداث آثار مهمة على اللغات بصفة عامة، لا سيما اللغات الحية الكبرى ومنها اللغة العربية. والآثار هنا متعددة الوجوه متفاوتة الأهمية، ولعلّ من أوضحها أن التطورات التكنولوجية قرّبت الثقافات ومعها اللغات بعضها من بعض بحيث سهل التأثر والتأثير. واللغات، مثل العادات الاجتماعية وأساليب العيش والاتصال، مما يتأثر بسرعة بالقرب أو البُعد عما تتصل به أو تقترب منه. لكن ذلك التأثر تحكمُه عوامل كثيرة لا ينبغي الجهل بها أو تجاهلها. وسأعود إلى هذه المسألة لاحقاً.

كان الكندي مارشال ماكلوهان من أوائل الملتفتين إلى تأثير التقنية المتسارعة التطور حين صاغَ مصطلحه الشهير في ستينيات القرن الماضي «القرية العالمية» (Global village)، التي لم يشهد تسارع تحقُّقها حين توفي في ثمانينيات القرن بانتشار الإنترنت وتسارع ثورة الاتصالات وأشكال التقنية الأخرى. لكن يظل مفهوم القرية العالمية أو الكونية من المفاهيم التي جاءت لتسهّل فهم ما

يحدث وتأثيراته المختلفة. ولا شكّ أن اللغات، ومنها اللغة العربية، ميدان ضخم للبحث في ذلك التأثير بما ورد إليها وولدته من مصطلحات ومفردات وعبارات كانت «القرية العالمية» إحداها. كما أن مفردة «تكنولوجيا» التي تحتل عنوان هذه الورقة مثال آخر. لقد زاحمت تلك المفردة مفردة عربية هي «التقانة» أو «التقنية» وأخذت مكانها في كثير من الأحيان، بل في معظمها، وكان ذلك من تأثير القرب من البوتقة التي تصاغ فيها لغة العصر الجديد أي العالم الغربي. مثلما حدث في أوج الحضارة العربية الإسلامية بتداخُل العربية مع لغات مثل الفارسية والهندية واليونانية والسريانية، دخلَتِ العربية مفردات وتراكيب جديدة بعضها ناشئ عن الحاجة لاستيعاب مستجدّات الفكر والثقافة والآداب وأنماط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، وبعضها ناشئ عن الولع بالجديد والمختلف أو الظهور بمظهر المتعلِّم المثقف. وكان من أثر ذلك استغراب أهل اللغة من العرب الذين لم يعرفوا تلك المستجدات، على النحو الذي عبّر عنه أعرابي في مجلس الأخفش -في القصة المتداولة- حين قال: «أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا».

تغيُّر اللغة حتمي، وليس أدرى بذلك من دارسي تاريخ اللغات وفقه اللغة والمترجمين، لكن مبحثاً مثل علم اللغة المقارن، وهو علم لا أظنه نشطاً في بيئاتنا العربية إن كان موجوداً أصلاً، سيكون فاعلاً في الكشف عن أثر التلاقح اللغوي الناشئ عن متغيرات العصر والتقارُب الهائل الذي نعيشه اليوم بين اللغات. إن تأثير التقنية المعاصرة والثورة المعلوماتية/ المعرفية على اللغة العربية ممّا يصعب

سبره في بحث قصير، لكنه موضوع مهم يمسُّ ظاهرة نستطيع حكّ قشرتها بفتح مواقع الإنترنت وقراءة بعض الرسائل على شبكات التواصل الاجتماعي مثل تويتر وفيسبوك وواتساب وغيرها. بل إن عبارة «التواصل الاجتماعي» تقفُ بحدّ ذاتها مؤشراً على التحول الدلالي في مفردة كانت تُستعمَل للإشارة إلى تزاور الناس فصارت تشير إلى تبادلهم الرسائل عبر عالم افتراضي، ولكنه تبادل من بمن؟ إن الاجتماعي هنا لا تشير إلى الدلالة السابقة للاجتماع، أي العيش المتقارب للأهل والأصدقاء، وإنما تشير الآن إلى أناس لا يعرف الكثير منهم بعضهم البعض سوى ما يردهم في تلك الرسائل السريعة الاختفاء. هذه الملاحظة هي مما سيلفت نظر المختصين في علم اللغة الاجتماعي وربما علم لم ينشأ بعد أو في طريقه للنشوء يُسمّى علم اللغة التقني أو الافتراضي.

لقد عني بعض الباحثين المختصين سواء في علوم اللغة أو في علوم التقنية والاتصال بتأثر اللغة العربية بمستجدات التقنية والمعرفة المعاصرة سواء ما يعد ظواهر اجتماعية منها أو ما يتصل بالسعي لمواكبة متغيرات التقنية لكي تبقى العربية قادرة على مسايرة الركب المتسارع. فهناك من توقف عند ما أصاب العربية من تغير في شبكات التواصل وهناك من استوقفته الجوانب الحاسوبية المتعلقة بالحرف العربي والمساعي المتعلقة بموائمته مع التطورات التقنية. غير أن أبحاثاً كتلك ليست قادرة على الإحاطة بما شهدته العربية من متغيرات، فأهل العلوم المختلفة والباحثون في مجامع اللغة ودارسو الأدب والكتّاب على اختلافهم إلى جانب المترجمين يدركون جوانب ليست بالضرورة ممّا يتصل بالإنترنت (هذه الكلمة التي

تعرّبت منذ عقود)، وإنما يعرفون مصطلحات في علومهم ومجالات نشاطهم ليس أمام العربية إلّا استيعابها أو التعامل معها على نحو ما. وما مشكلة المصطلح إلّا واحدة من المشكلات الكبرى التي تواجهها العلوم العربية في تعاملها اليومي مع مستجدّات العلم، ولعلّ الطبَّ من أكثر المجالات العلمية والمهنية تأثراً بهذه المشكلة على الرغم من هيمنة اللغة الإنجليزية على ذلك المجال الضخم، ذلك أن الحاجة تظل قائمة للتعامل مع البيئة المحلية وتقريب المفاهيم بلغة عربية مفهومة.

قبل التوقف عند بعض ما اطّلعت عليه من أبحاث حول علاقة اللغة بالتقنية، أودُّ أن أشير إلى مسألة ألمحتُ إليها في مطلع هذه الملاحظات، وهي المتعلقة بالعوامل المؤثرة في مدى تأثر اللغة بمستجدات التقنية وما سمّي بالانفجار المعرفي أو تطورات العلوم والمعارف في العصر الحديث. تلك العوامل متعددة بطبيعة الحال وسأشير إلى ما أرى أنه في طليعتها. في تلك الطليعة تأتي النظرة التقديسية إلى اللغة العربية، في جانبها الفصيح بالطبع، بوصفها لغة القرآن الكريم وأنها نتيجة لذلك أفضل اللغات واللغة التي تكفل الله بحفظها إلى جانب معتقدات أخرى لا يسند مجملها دليل وتؤدي في النهاية إلى تعامل غير واقعي مع اللغة العربية في علاقتها بغيرها من اللغات من ناحية وبمستجدات العصر من ناحية أخرى. تلك النظرة لا تؤثر بالتأكيد في التعامل العلمي أو الثقافي المؤهل مع اللغة لكنها نابعة من النظرة الشعبية التي تترك أثرها لا محالة على واقع اللغة في الاستعمال اليومي. والنظرة الشعبية هنا هي اليوم ما يهيمن على الكثير من مستجدات التقنية و«السيولة» المعلوماتية، بتعبير المفكر

البولندي زيجمونت باومان (والسيولة في تقديري مفهوم أدقّ من مفهوم «الانفجار»). فقد كان من أبرز ما أدت إليه ظاهرة الشبكات الاجتماعية على اختلافها إتاحة الفرصة لأعداد غفيرة من الناس أن تشارك برأيها ومعتقداتها ومواقفها وأيضاً بلُغتها، والكثير من الناس يعبِّر بعفوية عن نفسه وبلغة كثيراً ما تكون بعيدة عن الفصاحة أو الدقة. ولو تجاهلنا مستوى المواقف والمعتقدات وما إليها لوجدنا أن اللغة السائدة في شبكات التواصل هي لغة الشارع، اللغة اليومية التي يتحدثها الجميع، مثقفهم وغير مثقفهم، لكن غير المثقف، على نقيض المثقف، ينقل معه عفوية التعبير وبساطته وما يتضمنه ذلك أحياناً من تدنٍّ في مستوى المفردة أو العبارة إلى الإنترنت فتتعبّأ شبكات التواصل والمواقع وغيرها بلغة عربية هي مجموعة ضخمة من اللكنات التي يختلط فيها العامي بالفصيح والأجنبي بالعربي والرفيع بالهابط، شأن العاميات في كل مكان. لكن أي تقييم لتأثير التطورات التقنية على اللغة العربية لا بد له من أن يستوعب تلك المتغيرات المفارقة للتطور العلمي أو الثقافي المتوقع من مفاهيم مثل «الانفجار المعرفي».

ثمة سيولة شعبوية رافقتِ المستجدات التكنولوجية مثلما رافقتها سيولة معرفية وعلمية وثقافية عامة، أي تدفُّق للبسيط والضعيف من اللغة يزاحمُ ما هو مركّب أدبياً وعلمياً منها. كان من ظواهر تلك السيولة الشعبوية أخلاط لغوية عرف بعضها بـ«العربتيني» وأخرى بـ«العربيزي»، يدلان من مصطلحيهما على مستوى التشكل (عربي/ لاتيني) و(عربي/ إنجليزي) على التوالي. تناولت تلكم الظواهر أبحاث نظرية وتطبيقية أبرزت سماتها ومدى انتشارها وتأثيرها. في

أحد تلك الأبحاث يقول الباحث الكويتي سعد بن طفلة العجمي إنه مصطلح قام بنحته هو «للتعريف بظاهرة في الكتابة العربية تفشّت منذ ثورة الاتصالات الرقمية، وذلك باستعمال الأحرف اللاتينية بدلاً من العربية في الرسائل الرقمية، وفي الحوارات، أو (الدردشة) الإلكترونية»[2]. ويعيد الباحث بداية انتشار هذا اللون من الكتابة إلى بداية التسعينيات من القرن الماضي، وهي بالفعل التي بدأت فيها الإنترنت وشبكات التواصل بالظهور والانتشار في كثير من أنحاء العالم ومنه الوطن العربي. كما يشير إلى أن معظم مستخدمي هذه اللغة الهجين هم من مواليد تلك الفترة. لكن الملاحظة الأهم هي ما بدا له من «أن مستخدمي العربتيني يشعرون بالارتياح باستخدام الأحرف اللاتينية بدلاً من العربية، فاستخدامها لا يخضع للرقابة الإملائية، ولا يخضع للصواب والخطأ...»، كما يرى أن من الدوافع الأخرى قد تكون شعور ذلك الجيل أنه باستخدامه ذاك يحقق المعاصرة «وأنه مواكب للتكنولوجيا، ومجيد للغة أجنبية...»، إلى غير ذلك من الإيحاءات المحتملة.

أما ظاهرة العربيزي فلا تكاد تختلف عن العربتيني، لكن يلفت النظر تفسير الباحث الذي وقف عليها وقام بمسح مشابه للذي أجراه صاحب البحث الآخر. يرى ذلك الباحث، وهو صالح الشويرخ من السعودية، أنه من الضروري تفهُّم الأسباب العلمية لانتشار تلك

---

(2) «العربتيني: الكتابة العربية بالأحرف اللاتينية»، **لغة الشباب العربي في وسائل التواصل الحديثة**، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، 2014، ص 7. وفيما يتعلق بـ«العربيزي» انظر المرجع نفسه ص 28-29.

الظاهرة ويدعو إلى مقاربة أكثر واقعية تعترف بوجوه ضعف في الأحرف العربية من ناحية وبهيمنة اللغة الإنجليزية من ناحية أخرى، وبالقدر الذي يجعل من الصعب على الجيل الجديد أن يتفادى الاعتماد عليها في الكتابة عبر وسائل الاتصال الحديثة. فقد حملت الأجهزة الحديثة حروفها اللاتينية لا سيما في بداية ظهورها، ما اضطر مستعمليها للتعامل مع تلك الظاهرة في غياب أحرف عربية بديلة. فنحن إذاً أمام ظاهرة تكشف ضعفاً في اللغة العربية نفسها، أو في نظام الكتابة فيها تحديداً، نتجَ عن تطورات تقنية اضطرت أبناء تلك اللغة إلى اللجوء إلى أحرف أجنبية للكتابة. وفي تقديري أن هذا تفسير لا يخلو من وجاهة إذا ما أضفناه للأسباب الأخرى، فالظاهرة متعدِّدة الأسباب ولكن الاهتمام بما تكشفه التكنولوجيا من مشكلات لغوية أو حضارية نتيجة لمثل تلك الظاهرة سيكون مفيداً في نهاية المطاف.

مقاربات أخرى تنحو منحى أكثر علمية أو إمبيريقية في البحث نجدُها في مجموعة ثانية من الدراسات تتناول إحداها «نظام تمثيل الحرف العربي» بالمقارنة بنُظُم تمثيل حروف للغات أخرى، ويتوصل الباحث إلى أن «درجة كفاءة الكتابة العربية تضاهي أحدث وأدق ما توصّل إليه علماء اللغة والأصوات في الأوساط الغربية ألّا وهو «نظام الكتابة الصوتية»...»[3]، لكن الباحث ما يلبث أن يعود ليقف على «بعض مشاكل تمثيل الكتابة العربية» التي تجعل نتيجته الأولى

---

(3) مأمون صبحي الحطاب «حول نظام تمثيل الحرف العربي»، **الحرف العربي والتقنية: أبحاث في حوسبة العربية**، مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، 2015، ص 16.

أكثر واقعية. يقول إن الإملائيين العرب حين وضعوا قواعد الإملاء لم يفصلوا الكتابة عن اللغة «بل أقحموا قواعد اللغة في الكتابة والإملاء، مما جعل الإملاء العربي، في مواضع كثيرة، يشير إلى قواعد النحويين أكثر مما يصف واقعاً كتابياً ملموساً». نتيجة ذلك جاءت على حساب دقّة التمثيل الصوتي التي سبق أن أعلنَ الباحث أنها في العربية تضاهي أحدث وأدقّ ما توصل إليه علماء اللغة والأصوات في الغرب، ذلك أن غياب الدقة «جعل قواعد الإملاء عرضة لاختلاف وجهات نظر العلماء تبعاً لاختلاف وجهات نظرهم في الصرف والنحو». ومن أبرز أمثلة ذلك، حسب الباحث، «غياب الحركات وعدم اندغامها في بنية الكلمة العربية المكتوبة»، فنظام الكتابة الحالي «نظام صامتي» (Consonantal) لا يعترف إلّا بالحروف الصحيحة وحروف المدّ واللين، ولا يعترف بالحركات حروفاً. فكل ما ليس له رمز في الألفباء العربية لا يعدّ حرفاً، ويضرب الباحث لذلك أمثلة كثيرة لا يتّسع المجال لذكرها هنا.

تلك المشكلات تأتي ضمن مواجهة العربية لثورة التكنولوجيا كما تتمثل في الكتابة والبرمجة باستعمال الحاسب، لكن الباحث المشار إليه لا يراها مشاكل مستعصية، بل هي في تقديره قابلة لأن يُتغلّب على كثير منها بل إنه، بالفعل، «قد أحرز نجاح لا يستهان به في هذا المجال». غير أن بعض تلك المشكلات لا يزال «عقبة أمام برامج التحليل اللغوي». وهذا أمر طبيعي ولعلّه أحد الأسباب التي تفسِّر ظواهر مثل العربيزي، فنظام الكتابة العربية ما زال بحاجة إلى مزيد من المعالجة الحاسوبية التي تجعله أكثر مرونة عند استعمال الأجهزة الذكية بشكل خاص في عصر يوصف بعصر السرعة.

غير أن المشكلة في تقديري تذهب إلى أبعد من تأثير التقنية المعاصرة لتؤثر في الكتابة نفسها وتهدِّد بتغيير بنية الجملة العربية. فمن يقرأ اليوم ما يُكتب في الصحف، مثلاً، وقد خلا من الحركات الإعرابية يعرف أن التعرّف إلى المعاني يعتمدُ إلى حدٍّ ما على تقدير القارئ. ففي غياب الحركات الإعرابية، ومع الضعف العام في معرفة قواعد اللغة، باتَ من المغامرة كتابة جُملة يؤخَّر فيها الفاعل عن المفعول أو المبتدأ عن الخبر مما تعرف دلالته من شكله الإعرابي. ولا شكّ أن هذا يُضاف إلى جملة المشكلات التي تواجهها اللغة العربية في عصر الكتابة السريعة وعدم توفُّر الحروف المقابلة لبعض ما تحمله اللغات الأجنبية من حروف وأصوات.

إن العربية تواجه ذلك وتتأثر به ومن تأثرها ما ليس سلبياً وإنما هو شكل من أشكال التكيُّف الذي يفضي إلى نتائج مبدعة. تقبُّل المفاهيم والمصطلحات في مختلف مناحي الحياة وجوانب المعرفة واستيعابها هو دون شكّ لون من ألوان التكيُّف المبدِع الذي تمارسه اللغة العربية مثل لغات أخرى. وأضرب لذلك مثلاً واقعاً في دائرة اهتماماتي. إنه المتصل بالكتابة الإبداعية والمعروف اصطلاحاً بالأدب الرقمي. هذا اللون من الكتابة صار اليوم على قدر لا بأس به من الانتشار وهو غير نقل الأدب المعروف إلى المواقع أو شبكات التواصل الاجتماعي. الأدب الرقمي هو مجموع النصوص الإبداعية التي تنشأ ضمن شروط الكتابة الافتراضية أو النصوص ذات الطبيعة الافتراضية. عرّف أحد الباحثين هذا الأدب على النحو التالي: «ومن خصائصه أنه يقوم بدمج الوسائط الإلكترونية المتعدِّدة؛ نصية وصوتية وصورية وحركية في الكتابة على فضاء يسمح للقارئ بالتحكم

فيه»[4]. وما يعنيه هذا هو اختلاف جذري لا بدَّ للغة أن تتأثر به. يقول الباحث: «يقدم الأدب الرقمي معايير جمالية جديدة وخصائص لم تكن متاحة من قبل في النصّ الورقي كخاصية تعدد المبدع، والتأليف الجماعي للنص الرقمي، وتعدد الروابط التي تؤدي بدورها إلى تعدد النصوص حسب اختيارات المتلقين، بعكس الأدب الورقي الذي تكون فيه البداية موحدة والنهايات محدودة. . .»[5].

إن العربية هنا أمام تحولات لا يستهان بها وقد يصعب التنبؤ بنتائجها لكن القدرة التي مكّنت العربية من المرور عبر تحولات لا تقل أهمية ابتداء بالتدوين وبالتداخل المكثّف بلغات أخرى في عصور الحضارة الإسلامية ثم دخولها عصر الطباعة، كل ذلك يعني أن ثمة حيوية نابضة وقادرة على تمكين اللغة من الدخول في معتركها والخروج منتصرة في نهاية المطاف.

ب. عوائق النمو

ممّا لم يعد محل خلاف اليوم أن اللغة العربية تواجه تحديات بل مخاطر ضخمة تهددها في مهدها وليس في العالم الواسع فحسب. وليس محل خلاف أيضاً تحديد مصادر بعض تلك التحديات أو المخاطر. سيتفق الكثيرون حول مصادر باتَت أوضح من أن تكون محل نقاش. لكن الاتفاق سينتهي حين تذكر مصادر أخرى، مثلما

---

(4) ياس خضر البياتي، «الأدب الرقمي .. أدب المستقبل»، صحيفة العرب (الأربعاء 30/ 11/ 2016).

(5) المرجع نفسه.

سينتهي فيبدأ الاختلاف عند الحديث عن أولويات المخاطر، أيها أجدر بالانتباه إليه والسعي لدرئه. في حديثي هذا وقفة عند بعض تلك ورؤية لنوعيتها ومدى خطورتها أو أهميتها وسُبل معالجتها.

سيتّفق الكثيرون على أن اللغات الأجنبية تمثل خطراً داهماً على اللغة العربية. الإنجليزية في كل مكان من لعب الأطفال الإلكترونية حتى عناوين المحلات التجارية حتى التعاملات بل وحتى التخاطب اليومي. الإنجليزية تكتسحُ الكرة الأرضية. وسيتفقون، أو يتفق البعض، على أن العاميات مصدر خطر آخر يتهدد العربية من حيث هي لغة فصحى، لغة القرآن الكريم والتراث الديني والأدبي والعلمي.

اللغة الإنجليزية خطر على العربية، لكنها أيضاً خطر على لغات أخرى كثيرة على تفاوت في تأثرها بذلك الخطر. اللغات الكبرى في العالم، اللغات المؤثِّرة والتي تعدّ بوتقات للحضارة بمختلف فروعها، وهي لغات أوروبية كالفرنسية والألمانية والإيطالية والإسبانية وشرقية كاليابانية، عرفَتْ هذا الخطر منذ أمدٍ بعيد وتأثّرت به، لكن تأثرها أخف من تأثر لغات تأتي في الصف الثاني من حيث إسهامها في حضارة العالم المعاصر، كالعربية والصينية والهندية والفارسية. الفرنسيون والألمان وغيرهم من الأوروبيين بحاجة إلى الإنجليزية لأنها لغة الحضارة الأولى ولغة السياسة الأولى، لغة الدبلوماسية والتقنية والتجارة وأهمّ من ذلك اللغة الأولى في الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي. أهلُ تلك اللغات مضطرون إمّا إلى تعلُّم الإنجليزية وإمّا الترجمة منها. لكن ما أسميته لغات الصف الثاني، كالعربية، تعيشُ وضعاً أصعب سأفصّل فيه فيما يلي. وبعد ذلك سأتوقف عند أثر العامية.

المشكلة التي تواجه العربية، ضمن لغات أخرى، تكمن في ثلاثة وجوه:

1. ضعف المنتج الحضاري المنافس لما تنتجه مناطق أخرى من العالم.
2. ضعف العمل على تغيير ذلك الوضع.
3. المواقف المتّخَذة إزاء ذلك الوضع.

ضعف المنتج الحضاري ظاهرة عالمية تشملُ ما نسميه العالم الثالث على الرغم من التفاوت بين أجزاء ذلك العالم. الوطن العربي ينتمي بكل أسف إلى المناطق المستهلِكة لا المنتجة للحضارة المعاصرة بوجوهها التقنية والفكرية والعلمية. وأسباب ذلك الضعف تاريخية ومعالجتها ممّا يطول الحديث فيه، لكن لا شكّ أن وضع اللغة العربية مرتبطٌ بذلك الوضع سواء في أسبابه أو في طُرق معالجته. ولن يختلف أحد في أن أبرز طُرق المعالجة هو التعليم، فهو الركيزة الأساس لأي نهوض حضاري. لكنَّ التعليم مرتبطٌ هو الآخر بتوفر المعرفة الرافدة للعملية التعليمية وهذه تقتضي الإفادة ممّا لدى الآخر سواء في طُرق التعليم أو في مادّته. وهذا ينقلنا إلى الوجه الثاني من وجوه المشكلة.

أحد أبرز مظاهر الضعف في الجهود المبذولة لدعم اللغة العربية يتمثّل في ضعف العمل على تطوير التعليم والتخلص من معوقاته الكثيرة. هي دوائر متداخلة من عوامل الضعف التي تشمل التعليم وغيره، لكن التعليم ركيزة أساس، كما ذكرت، بل لعلّه الركيزة الأساس في أي نهوض يمكننا التحدث عنه. وحين ننظر إلى التعليم

في ما يتعلق باللغة العربية سنجدُ أن من أسباب ضعفها في التعليم، العالي منه بشكل خاص، هيمنة اللغة الإنجليزية على بعض المخرجات الحيوية للتعليم كالطبّ والعلوم الهندسية والتقنية. هذه العلوم لا تزال تدرَّس في معظم أنحاء العالم غير الغربي، ومنه العالم العربي، باللغة الإنجليزية. ويتضمّن الأمر مفارقات مبكية مضحكة، منها أن إحدى الكليات الطبية في المملكة علمَ منسوبوها عن يوم اللغة العربية الذي نحتفل به اليوم فأرادوا الاحتفال به مثل غيرهم من باب الغيرة على لغتهم الأم، فقال أحد أولئك المنسوبين: علينا أن نحتفل باللغة العربية فهي لغتنا وعلينا الاهتمام بها، فما كان من أحد الحضور من المنسوبين إلّا أن قال له: هذه الكلية تهملُ اللغة العربية في التعليم طوال الوقت حين تدرِّس باللغة الإنجليزية ثم تقرر الاحتفال بها في يوم واحد. الاحتفال باللغة العربية هو في أن تكون هي لغة التعليم وليس الإنجليزية.

هذه المطالبة تعني إزالة معوّق كبير من تلك التي تقف في وجه اللغة العربية، لكن تلك المطالبة على ضرورتها وحيويتها أسهل من وضعها موضع التنفيذ. المطالبة سهلة والتنفيذ صعب. هيمنة اللغة الإنجليزية على التعليم الجامعي في تخصُّصات كثيرة اليوم ليس ناتجاً عن حُبٍّ لتلك اللغة وإنما لأنها لغة العلم: لغة الكُتُب والمصطلحات ولغة النشر العلمي. مصادر المعرفة في مختلف العلوم اليوم موجودة في تلك اللغة، كما في لغات غيرها، لكن فيها، أي الإنجليزية، بنسبة أكبر بكثير. ووجود تلك النسبة الكبرى من المعرفة في اللغة الإنجليزية ناتج عن عامل رئيس هو حجم الإنتاج العلمي في الدول الناطقة باللغة الإنجليزية، وهي في المقام الأول الولايات المتحدة

وبريطانيا. عددُ دور النشر والمجلات العلمية ومراكز الأبحاث والجامعات في الدول الناطقة بالإنجليزية أكبر بكثير عمّا يناظره في الدول الأخرى.

وقد أدّى ذلك الكمّ الهائل والمستوى الرفيع من الإنتاج العلمي إلى أن تنشط حركة الترجمة من اللغة الإنجليزية لتتجاوز الأربعين بالمئة ممّا يُترجَم من جميع اللغات الأخرى حسب إحصائية نشرت قبل ثلاثة أعوام. واللغة العربية إحدى الأوعية اللغوية التي تتلقّى ذلك الدفق من المعرفة، لكن بنسبة أقل من لغات أخرى، وذلك نتيجة لضعف حركة الترجمة. ما نترجمه من الإنجليزية أقل بكثير ممّا يُترجَم إلى لغات رئيسة أخرى في العالم، ونتيجة لذلك اشتدّت الحاجة إلى التعلم بالإنجليزية بدلاً من العربية. من سيلوم كُلّيات الطب أو الحاسب إن هي لم تجد مراجع باللغة العربية للتدريس فاضطرت إلى الإنجليزية؟ سيقول البعض لم لا تقوم تلك الكليات بالترجمة؟ هذا صحيح، لكن الترجمة ليست مهمّة الكليات الجامعية الأولى. مهمتها التدريس والدراسة وإن ترجمت فتلك مهمة ثانوية. من يجب أن يترجم هو مؤسسة متكاملة وضخمة تُسمّى «المؤسسة الوطنية للترجمة» أو «الهيئة العليا للترجمة» أو أي اسم آخر، ولكن ما ينقص تلك المؤسسة ليس الاسم وإنما الوجود، فهي غير موجودة في بلادنا ولا في بلاد عربية أخرى.

الترجمة بوابة كبرى من بوابات إغناء اللغة العربية والنهوض بها، لكن قبل الحديث عن كيفية النهوض بها ينبغي أن نتذكر أن نظرة البعض إلى اللغة العربية نفسها يضعِف الحاجة إلى الترجمة: إنها الأسباب التي ألمحتُ إليها في عنوان حديثي. حبنا للغة العربية يدفع

البعض منا إلى نسيان أن اللغات لا تنهض لأن أهلها يحبونها فقط أو لأنها لغة كتاب مقدّس أو تراث عريق. كثيراً ما نركن إلى أن نزول القرآن الكريم باللغة العربية كفيل بحفظها وننسى أن الحفظ شيء والنهوض شيء آخر. ثم إن الآية الكريمة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ أشارت إلى حفظ كتابه وليس اللغة العربية، وأنه حتى لو كان المقصود حفظ اللغة العربية، لو شمل اللغة نفسها، فإنه لا يعني جعلها لغة حضارة. هذه المهمة أوكلت بالبشر، بالعباد، مثلما أوكلت بهم مهمة الدعوة إلى دين الله. النهوض باللغة العربية وإثرائها هي مهمتنا نحن، أبناء اللغة. من هنا كان ضرورياً أن نتحدث عن الأسباب التي تحول دون ذلك النهوض حتى إذا أحطنا بها أو بأهمها ودرسناه بحثنا عن السُّبل الكفيلة بتحقيق الهدف. وأول درجات الإحاطة أو المعرفة هي التعرُّف إلى الواقع دونما عواطف تعمي عن الحقيقة. والحقيقة هي أن اللغة العربية اليوم، على الرغم من أنها لا تزال حية عبر القرون ويمكن قراءة تراثها على الرغم من تقادمه، وعلى الرغم من أنها لغة معترَف بها في الأمم المتحدة واليونسكو ويعرفها المسلمون في كل مكان ولو جزئياً، على الرغم من كل ذلك، ليست لغة الحضارة المعاصرة، والسبب ليس اللغة نفسها، وإنما الأمة التي تتحدثها والتي تشترك معها في الانتماء إلى الهوية العربية. ضعف اللغة من ضعف أهلها، من ضعف إسهامهم في المنتَج الحضاري المعاصر. مفردات التقنية ليست عربية، ومفردات الفلسفة الحديثة ليست عربية، ولا هي مفردات العلوم ببحتها وإنسانيها. للعربية حضور على الإنترنت وفي التعاملات الدولية، لكنه حضور ثانوي. الاقتصاد المعاصر يتطلب الإنجليزية لا

العربية وأبناؤنا الباحثون عن عمل عليهم معرفة الإنجليزية أولاً.

ذلك هو الواقع المرّ الذي نحتاج إلى التعرّف إليه في يوم اللغة العربية لكي نرسم خُطَط التغيير، والتغيير لن يتم سوى بالتخلص من الموقف العاطفي التقديسي الذي يركن إلى كون اللغة العربية محفوظة، أو ذلك الموقف المعاكس الذي يراها غير جديرة بأن تكون لغة العصر. نعم هناك الكثير من أبناء العربية الذين ينظرون النظرة المعاكسة إلى اللغة العربية فيرونها أضعف من أن تكون جديرة بتعليم العلوم الحديثة أو بأن تكون لغة الإنترنت أو حتى بالتخاطب اليومي. هذا الموقف النافر من اللغة ليس أكثر ضرراً من الموقف المحبّ للغة العربية، فهو محبّ لكنه معيق عن العمل.

بتغيُّر ذلكما الموقفان سيتغير واقع اللغة العربية، ولكن عبر خطوات كثيرة أهمها في تقديري:

1. تحسين طُرق تعليم اللغة العربية.
2. **الاهتمام بالترجمة بوصفها بوابة للإثراء الحضاري.**
3. **اعتماد اللغة العربية لغة للتعليم الجامعي لا سيما في المجالات التي لا تزال تعتمد اللغات الأجنبية.**

باستثناء الخطوة الأولى، وهي خطوة حيوية بطبيعة الحال فيما يتعلق بتنشئة الأجيال، ترتبط الخطوتان الثانية والثالثة ارتباطاً وثيقاً بعضهما ببعض. فمن دون الترجمة يصعب تصور أي تطور حضاري، والتطور الحضاري يصعب تصوره دون لغة ثرية بالمفردات والمصطلحات القادرة على التعبير عن مستجدّات العصر. ولنا في هذا مثالان كبيران أحدهما من التاريخ العربي الإسلامي والآخر من التاريخ

الحديث للنهضة العربية. فبدون حركة الترجمة التي بدأت في العصر الأموي واستمرّت في بيت الحكمة في بغداد ثم في شمال أفريقيا والأندلس، يصعب أن نتخيل حضارة عربية إسلامية كالتي ازدهرت في القرن الثامن الميلادي واستمرّت حتى القرن الثالث عشر تقريباً. وبدون حركة الترجمة التي نهض بها الشوام في القرن السادس عشر ثم المصريون في عهد محمد علي في القرن التاسع عشر وقادها رفاعة الطهطاوي لم يكن ممكناً لنهضة عربية حديثة أن تقوم على ما اعتور ذلك النهوض من عثرات لا يزال بعضها معنا.

غير أننا حين نتأمّل حركات النهضة العربية السابقة، لا سيما ما حدث في مطلع الحضارة العربية الإسلامية في بغداد وغيرها، سنجدُ أن الترجمة، التي أسهمت في صناعة ذلك النهوض الحضاري الذي كان سبباً رئيساً في نهوض أوروبا منذ العصور الوسطى، لم تستفد منها اللغة العربية كثيراً وذلك بسبب الموقف الأيديولوجي والعاطفي الذي حكمَ صناعة المعاجم في القرنَين السابع والثامن الهجريَّين (الثالث عشر والرابع عشر الميلاديَّين). فكما يذكر محمد عابد الجابري في **تكوين العقل العربي**، استبعدَ المعجميون كل دخيل على اللغة العربية بحثاً عن أصولها البعيدة عن المؤثرات الأجنبية، فكانت نتيجة ذلك استبعاد مفردات نحتها الفلاسفة والعلماء المسلمون نتيجة تعرّفهم إلى موروثات الأُمَم الأخرى في مجالات لم يكن العرب يعرفونها من قبل، كما استبعدوا مفردات الحياة اليومية التي دخلت العربية نتيجة الاحتكاك بالشعوب الأخرى وثقافاتها. وكانت النتيجة الطبيعية الأخرى هي إفقار اللغة بحصرها في ما هو عربي قحّ. هذا على الرغم من أن القرآن الكريم حمل الكثير من

المفردات غير العربية الأصول على النحو المعروف لدى الجميع. وبالتأكيد فإن هاجس أولئك المعجميين، مثل ابن منظور والفيروزآبادي، كان حب العربية وصونها، لكن النتيجة جاءت عكس ذلك فامتلأت المعاجم بمفردات الصحراء والبداوة على حساب مفردات الحضارة.

يعيدنا هذا إلى العامية التي يرى الكثيرون أنها خطر رئيس يتهدد اللغة العربية. ولكن أليست العامية لغة عربية؟ نعم هي ليست فصحى لكنها عربية، والخطر، إن كان ثمة خطر، فهو على ما يعدّه علماء اللهجات لهجة هي الفصحى، أي إحدى تمظهرات اللغة العربية، الأمر الذي يجعلنا في وضع غريب: اللغة العربية تهدِّد نفسها، مستوى من اللغة يهدِّد مستوى آخر. وينشأ القلق هنا من حصر اللغة العربية في الفصحى ومن الاعتقاد أن الفصحى كانت فيما مضى هي اللغة الوحيدة التي يتحدثها العرب، في حين أن علماء اللهجات العربية يذكّروننا باستمرار أن العرب طالما تحدثت بلهجات أو ما كانوا يسمونه «لغات» (لغة تميم ولغة مضر ولغة قريش... إلخ)، والقرآن الكريم سجلّ لتلك التعددية اللغوية التي سارت طوال العصور جنباً إلى جنب مع ما اتفق على أنها الأفصح بين تلك اللغات، أي لغة قريش، التي صارت لغة التراث الأدبي والعلمي والفكري.

التعدد اللهجي موجود في كل اللغات الرئيسة. في الإنجليزية تسمّى «ستاندرد إنجلش» (Standard English) وهي لغة أدبية أو مثقفة، تلتزم قواعد النحو وترتفع بالمفردات والتعابير بما ينسجم مع القواعد الاجتماعية، فهي لغة مهذّبة على عكس العاميات. ويعني هذا

أن وجود العامية حتمي، لكن المهم هو أن ندرك أن وجودها لا يشكل تهديداً بالضرورة للفصحى طالما احتاج الناس إلى هذه وتلك، بل إن العاميات كثيراً ما تكون مصدر إثراء للغة العربية الفصيحة أو الأدبية، أي لهجة النخبة. بل إن من المتعذّر تصور اللغة من دون العاميات، فالشارع كما يقول بعض علماء اللغة هو مطبخ اللغة، هو المعين الذي تتصل من خلاله بالحياة اليومية، بمتغيراتها، جديدها وحيويها. هي مصدر لأكسجين تحتاجه اللغة بصفة عامة، أي لغة. اكتشف هذا الشعراء والكتّاب، لكن أكثر من اكتشفه من الكتّاب هم كتّاب القصة الذي تتصل أعمالهم بحياة الناس فلا يجدون سبيلاً سوى الاستعانة بمفردات الناس ليس لخلق أجواء واقعية فحسب وإنما لإنقاذ لغة السرد من التجمُّد في قوالب عفا عليها الزمن ولم يعد الناس يستعملونها، أو قوالب نخبوية لا يفهمها كثير من الناس سواء كانت مصطلحات أو عبارات أو مفردات ضيقة التداول. وذلك أيضاً ما اكتشفه الإعلام بأشكاله المختلفة، المرئي والمسموع والمقروء، فيما يُعرف أحياناً باللغة البيضاء، أي اللغة المتوسطة والمشتركة بين النخبة والعامة. ولا يمكننا اليوم تخيُّل شبكات التواصل الاجتماعي فصيحة دائماً، وإنما هي أخلاط من هذا وذاك.

غير أن الواقع المشاهد اليوم يشير إلى أن انتشار التعليم يؤدّي إلى ذوبان الفوارق بين مستويات اللغة العربية، بين فصيحها وعاميها، واللغة البيضاء المشار إليها نتيجة لذلك الذوبان الذي لم يكن منتشراً قبل نصف قرن كما هو الآن. كما أنه يعني دخول العديد من المفردات الأجنبية على النحو الذي عرفته العربية حين انفتح العرب على أُمَم أخرى ودخلت مفردات جديدة من فارس وآسيا

الوسطى وغيرها. ففي العربية اليوم، وأقصد الفصحى والعاميات على حدّ سواء، العديد من المفردات القادمة من لغات أخرى. من منا اليوم لا يقول «أوكي» أو «سوري» أو «إنترنت» أو آلاف غيرها من المفردات في تخاطبه مع العرب وليس مع غيرهم فحسب. وفي تقديري أن هذا أمر حتمي وليس من الممكن الحيلولة دونه بقرار أو بكتب أو بحملات أو محاضرات أو بتوصية من مجمع لغة. بل إن من السذاجة السعي للحيلولة دونه، لأن طبيعة اللغات هي التفاعل فيما بينها. لكن تأكيد ذلك لا يعني القول إنه لا يشكِّل خطراً على اللغة. التهديد وارد إن ارتفع مدّ التدفُّق الأجنبي ومن هنا كان ضرورياً أن نفكّر في كيفية التعامل معه، الأمر الذي يعيدنا إلى الموقف ممّا يحدث للغة العربية. الموقفان المتناقضان تجاه اللغة العربية، الموقف المقدِّس للغة والموقف النافِر من استعمالها، يحدّان من قدرتنا على معرفة واقع اللغة، مصادر قوتها وأسباب ضعفها. فإن كنا بحاجة إلى تغيير في واقع اللغة العربية فإن ذلك التغيير يجب أن يحدث لتلك المواقف. ويعني ذلك أن ننطلق أولاً من إيماننا بقدرة اللغة العربية على النهوض وأنها لغة عظيمة تستطيع حمل احتياجات الإنسان والتعبير عن فكره وشعوره على نحو رفيع. ثم نقابل ذلك الإيمان بوعي عقلاني بأن اللغة العربية في نهاية المطاف لغة بشر تضعف بضعف أهلها وتقوى بقوتهم، فنتخلّص من المواقف العاطفية والنظرات المؤدلجة ونتسلّح بالعلم الحديث في معرفة واقع اللغة وأسباب النهوض بها. ذلك ما سيمكّننا من العمل بجدّية على جعل اللغة العربية لغة عالمية بحقّ.

المقارنة

المفهوم والأزمة من الأحادية إلى التعدُّد

تعيشُ العلوم الإنسانية اليوم في أزمة. كلّنا نعلم ذلك. ونعلم أن تلك الأزمة متعدِّدة الوجوه: بعضها عملي وبعضها نظري. يتصل بعضها بمستقبل المختصّين في تلك العلوم ويتصل بعضها الآخر بمناهجها ومفاهيمها ومصطلحاتها. والأزمة هذه عالمية، عرفها العالم الغربي قبل أن نعرفها أو يعرفها العالم غير الغربي، فهي أزمة مهاجِرة، هاجرَت إلينا من حيث تطورت تلك العلوم، بل هاجرت معها. الكثير من خرّيجي تلك العلوم، سواء في بلادنا أو في العالم الغربي، يجدون صعوبة في العثور على مصدر للعيش، والمؤسسات الأكاديمية تستجيبُ في الغالب لتلك الصعوبة بالسعي لتعديل وضع الكليات الإنسانية وتخصُّصاتها. صارت الإنسانيات عبئاً على أهلها مثلما هي عبء على مجتمعاتها التي يكاد يحكمها اقتصاد السوق الذي باتَ يتكئ بدوره على ما يُعرف باقتصاد المعرفة حيث لا قيمة لمعرفة لا تدرّ ربحاً وتمنح أماناً وظيفياً. لذا تُغلق أقسام للفلسفة في جامعات أوروبا وأميركا حيث نشأت تلك الأقسام وازدهرت وتُطالب أقسام أخرى مثل أقسام اللُّغات والاجتماعيات وما إليها بتعديل

مناهجها لكي يعود إليها الطلاب فتبرر وجودها والإنفاق عليها. ويبدو أن الدراسات الأدبية بين الأكثر معاناة واتهاماً في كل تلك المعمعمة، ولذا فهي مضطرة ربما أكثر من غيرها لأن تعيد النظر في مناهجها وتوجُّهاتها وأولوياتها، أن توائمَ وجودها مع ما يُسمّى «سوق العمل» لكي لا يتوارى ذلك الوجود عن العيان.

هنا سنتذكر أن أحد فروع الدراسات الأدبية المتأزِّمة أساساً يقفُ اليوم بوصفه الأكثر تأزماً من غيره: الأدب المقارن كان منذ بدايته، كما يعلم كل من قرأ شيئاً عن تاريخه، عنواناً للتأزم، حقلاً لا يُذكر إلّا والمشاكل لصيقة به على النحو الذي يختصره عنوان مقالة رينيه ويليك الشهيرة «أزمة الأدب المقارن»، ويبرزه بصورة توغل في التأزم حدّ التشييع الجنائزي كتاب غاياتري سبيفاك **موت حقل أكاديمي** (*Death of a Discipline*). إنها الأزمة التي تنتقل حيث انتقلت الدراسة المقارنة للأدب لأنها تظل تحملُ جذور تأزُّمها وبذور استمرار ذلك التأزم، فالأدب المقارن منتشر في أماكن مختلفة من العالم ولكن الوعي بتأزمه أو الشعور بضرورة معالجة ذلك التأزم ليسا بشيوع الحقل نفسه.

إن جزءاً من التأزم، كما هو معروف، ناتجٌ عمّا شعر به باحثون غربيون من أن الأدب المقارن محكوم بتمركز غربي مسَّ منهجه ومفاهيمه وأدواته البحثية. تحدث عن ذلك كثيرون منهم الفرنسي رينيه إيتيامبل، والصينية بولين يو، والأميركي أوِن ألدرج والياباني يوكوتا موراكامي، كل من زاوية مغايرة. وحين تطور مفهوم «الأدب العالمي» بوصفه بديلاً أو ما يشبه البديل، كما في مركز «الأدب العالمي» في هارفرد على يد ديفيد داموش، لم يسلم هو الآخر من

نقد صارم وجِّه له على يد إيميلي آبتر في كتابها ضد الأدب العالمي (2013). غير أن النقد الأبرز لذلك التمركز جاء في صورة الدراسات ما بعد الكولونيالية التي أحدثت خلخلة واضحة في قناعات وأُسُس المقارنة كما كانت تمارَس بهدوء وصفاء لدى كثير من الأوروبيين والأميركيين. ولم تتردد توجهات نقدية مثل النسوية والنقد البيئي وغيرهما، من توجيه نقدها لذلك التمركز متكئة على منطلقات تفكيكية ازدهرت منذ سبعينيات القرن الماضي ومدعومة بانزياحات ما بعد الحداثة، كما تمظهرت في ثورة الميديا الرقمية والإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي.

إن التأزم الذي أشير إليه ليس في مبدأ المقارنة بين الآداب وإنما في الحقل الذي تأسّسَ في أوروبا وتطور فيها من منطلقات ترى أوروبا والغرب مركزاً للعالم وتؤسِّس دراسات التأثير والأنواع والتحقيب والمدارس الأدبية على تلك المنطلقات. التأزم ليس في المقارنة وإنما في الأُسُس التي تطورت عليها، في تحيز تلك الأُسُس ثقافياً وتاريخياً، التحيز الذي لا مفرّ منه لأنه متجذِّر في التكوين الفردي والحضاري كما في الملابسات أو الظروف التاريخية. لكن حتمية التحيز لا تعني استحالة التعامل معه بالتخفيف منه عبر الوعي النقدي ووضع البدائل. العالمية التي تنشدها الدراسات المقارنة في أحدث صورها، كما في معهد الأدب العالمي في هارفرد، تتأسس على مفهوم العالم نفسه، وهذا مفهوم يختلف باختلاف الثقافات. في أوروبا وأميركا الغرب هو العالم من حيث هو قدر الإنسانية ومنتهى أمرها، حسب تصوير إمرسون حين يتحدث عن حركة الشمس من الشرق إلى الغرب، أو كما في تقسيم العالم زمنياً حسب خطّ

غرينتش، كما يشير الباحث فنغ تشياه، الأستاذ بجامعة كاليفورنيا - بيركلي في مفتتح كتابه **ماذا يعني العالم؟**:

> «إن إخضاع مناطق الكرة الأرضية لخط غرينتش الرئيس للتوقيت بوصفه نقطة الصفر لضبط الساعات هو كناية عن الهيمنة الاستعمارية الأوروبية لبقية العالم لأنه يجعل من الممكن إجراء مسح يضع أوروبا في قلب العالم»[1].

لكن المشكلة تتجاوز البُعد الجغرافي كما يراها تشياه لتتصل بالعولمة من حيث هي اكتساح اقتصادي من طرف واحد لأسواق العالم وكذلك بفرضية أن ذلك الاكتساح الاقتصادي يعني صياغة جديدة لمفهوم «العالم». هل العالم ثقافياً وأدبياً هو ما يصنعه السوق؟ يقول الباحث:

> «على الرغم من أن ثمة مبرِّرات لفهم الظواهر الأدبية على نحو يتجاوز إطار الدولة، يكمن الخلل الأساسي في مساواة العالم بالسوق العالمية في أنه يتأسس على فرضية أن العولمة تصنع عالماً. يؤدي هذا إلى فهم مقيِّد للعلاقة بين الأدب والعولمة الرأسمالية يضع الأدب في موقع المستجيب»[2].

---

(1) Pheng Cheah, *What Is a World: On Postcolonial Literature as World Literature*, Duke University Press, Durham, 2016, p. 2.

(2) المرجع نفسه، ص 5.

في كتابه المشار إليه يقترح تشياه، كما يقول العنوان الثانوي لكتابه، «النظر إلى الأدب ما بعد الكولونيالي بوصفه الأدب العالمي». والمابعد كولونيالي هو أيضاً ما تقترحه غاياتري سبيفاك وإيميلي آبتر بديلاً للعالمية المنغرسة في مفاهيم المقارنة من المنظور الغربي. ومن اللافت أيضاً أن داموش، الداعي لمفهوم العالمية في الدراسات المقارنة، يرى أن العالمية في معهد هارفرد الذي يديره لا تعني إلّا الانفتاح على العالم باختلافه وتعدُّده بل عمقه التاريخي السحيق المتجاوز لتاريخ أوروبا إلى آداب مصر القديمة ووادي الرافدين وغيرهما من تراثات العالم.

إننا إذاً أمام مخرج من أحد وجوه التأزم التي سيطرت على الأدب المقارن لفترة طويلة، وإذا كانت الحالة ما بعد الكولونيالية ليست بالضرورة ما تعيشه كل آداب العالم، كما في حالة الأدب السعودي مثلاً، فإن كسر التمركز الغربي ليس محصوراً في تلك الحالة بحدّ ذاتها وإنما في ما ترمز إليه من تجاوز للهيمنة وانفتاح على تعددية العالم بثقافاته المختلفة. الاستماع إلى باحثين مثل من ذكرت والالتفات إلى آداب العالم غير الغربي سيشكِّل نقطة انطلاق لمقارنات متخفِّفة من عبء التأزم الذي لاحقَ حقل المقارنة منذ نشأته. لكنه التخفف وليس الانعتاق لسبَبين:

الأول، إن أي حقل بحثي أو معرفي سيظل مرتهناً لتأزمات ناتجة عن وضعه الجديد؛

والثاني، إن إرث الدراسات المقارنة بمجالاتها الموروثة ومفرداتها (التأثر والتأثير، التحقيب، التيارات والمدارس، إلى غير ذلك) وما تنطوي عليه من مشكلات سيظل حاضراً.

بل إني أرى أن الهدف لا ينبغي أن يكون التخلُّص من، وإنما إعادة النظر في، موروث المقارنة ولكن من زاوية جديدة. التأثر والتأثير، المجال البحثي والتحليلي الأكثر مركزية ربما في الأدب المقارن، سيظل مركزياً في تصوري لدراسات العلاقات الثقافية الدولية. أزمته المترسِّخة التي ينبغي معالجتها هي في جعل الآداب الغربية إمّا نقطة انطلاق وإمّا مرجعية، هي التي نحتاج إلى الخروج من عنقها وهي التي كانت ولا تزال نقطة تأزم كبرى للآداب غير الغربية ومنها الأدب العربي حين بدأ يعرض للمقارنة ابتداء من روحي الخالدي مطلع القرن الماضي ومروراً بمحمد غنيمي هلال في منتصف القرن ومن جاء بعده. اهتمام هلال بالأدب الفارسي كان نقطة انطلاق لم تدم طويلاً فظلَّ عمر الخيام وسعدي الشيرازي متواريَين أمام شكسبير وفيكتور هوغو. صرنا نبحث في آدابنا عمّا يشبه أوروبا وأميركا، ولا شكّ أن بعض ذلك كان مبرَّراً أو مفهوماً في ظل الهيمنة الثقافية الهائلة وما جرى استيراده من أنواع ومفاهيم وتيارات ونظريات. لكن إذا كان الأدب العربي استقبل الرومانسية والواقعية والرواية والشعر الحرّ والمسرح وغيرها، فإن ما ظلَّ غائباً أو متواري الحضور، لا يلقى من الضوء ما يستحق، كان وجوه التباين ومؤشرات الانغراس في التربة الثقافية الخاصة، في الظروف التاريخية، وكذلك جوانب التواشج بين الأدب العربي والآداب الآسيوية والأفريقية. لذا تتوارى المقامة عن كثير من الدراسات المقارنة لأنها لا تجدُ مثيلاً تقارن به في الأدب الفرنسي أو الأميركي. وحين تكون أوجه الشبه ماثلة، وهي كثيرة بالطبع، فإن أوجه التباين لا تأخذ حيّزها الممكن والمشروع. الدراسات المقارنة تساعدنا على رؤية خارطة أدبية

متداخلة لآداب العالم، وهذا منجزها الأهم، لكن ذلك التداخل يأتي غالباً تحت مظلة نماذج طاغية مثل الثقوب السوداء التي تمتص ما عداها فتلغي اختلافه بهويتها المهيمنة.

في سعينا للمقارنة نحتاج أيضاً إلى استيعاب التجارب النقدية العالمية، ولكن ينبغي للعالمية هنا أن تعني تجارب تمتد من الصين إلى كينيا، ومن الدنمارك إلى إندونيسيا. وما تقودنا إليه تلك التجارب، أو بعضها، هو أن التمايز لا يقل أهمية عن التماثل، وأنه لا يعوق المقارنة بل يثريها لأنه يرينا عالماً غنياً بتعدُّده. وفي تقديري أن ذلك السعي لم يعد مجرد خيار بل هو حتمية أو ضرورة تفرضها متغيرات كثيرة تجعل تبنّي بيئة ثقافية وأدبية كالبيئة العربية، والسعودية منها بطبيعة الحال، للدراسات المقارنة لوناً من الانفتاح الواعي والمستقلّ على العالم، الواعي بتمايزاته، والمستقلّ بمساءلته لما ينفتح عليه وما يستقبله من نماذج وأفكار وتيارات. ولقد باتَ هذا الوعي وتلك الاستقلالية نبرة عالية في الدرس المقارن اليوم ليس في البيئات غير الغربية فحسب وإنما في البيئات الغربية نفسها. ولا أشير هنا إلى تيارات مثل التيار ما بعد الكولونيالي فحسب، التيار الذي تنامى في الغرب في نهاية المطاف، وإنما أشير إلى مقارنين غربيين بارزين مثل دامروش وآبتر. تناقش إيميلي آبتر في **مناهضة الأدب العالمي** ما أسماه أحد الباحثين «مشكلة التسلسل التاريخي الأوروبي (Eurochronology problem)» التي تعيق القراءة المتوازنة لخارطة الأدب العالمي. تقول آبتر: «هذه مشكلة تنبع من حقيقة أن التقاليد والحقول النقدية التي تأسست في الأكاديمية الغربية تحتوي على أنظمة رمزية [تيبولوجيا] ضمنية -«ملحمة»، «كلاسيكية»، «عصر

نهضة»، «واقعية»، «طلائعية»، «المابعد حداثي»- مستلة من نماذج أدبية غربية»[3].

نقدٌ كهذا سبق أن وجّهه الأميركي إيرل ماينر، صاحب كتاب **الشعرية المقارنة: مقالة عبر ثقافية حول نظريات الأدب** (1990)[4]، حين لاحظ أن الشعرية الغربية أسّسها أرسطو في **فنّ الشعر** على الدراما، في حين أن شعريات أخرى، كاليابانية -وماينر كان متخصصاً في الشعر الياباني- تأسّست على الشعر الغنائي. «الأدب الغربي»، يضيف ماينر مستنتجاً، «بفرضياته العديدة المألوفة هو أقلية واحد، واحد شاذ. ليس له أن يدعي أنه النموذج». ثم نجدُ ما يشبه ذلك عند البريطانية سوزان باسنت، التي صدرَ كتابها الشهير بعد كتاب ماينر بثلاثة أعوام، حين طالبت أن يستوعب الأدب المقارن اختلاف الثقافات منتقدة هيمنة النموذج الأدبي الغربي. لكن ما أراه جديراً بالاستعادة عند باسنت هو تنبؤها بأن دراسات الترجمة هي مستقبل المقارنة. ذلك التنبؤ لم يتحقّق على مدى العقود الثلاثة الماضية، إنما المؤكد هو تطور الدراسات والنظريات المتعلقة بالترجمة وتحولها إلى رافد رئيس من روافد المقارنة على أقل تقدير. كما أن من المؤكد أيضاً هو أن الترجمة باتَت هي الأخرى تواجه الاختلاف الذي يذكّر بتعددية ليس اللغات فحسب وإنما الثقافات وإمكانية مناقلة كثير من المفاهيم والمصطلحات والنظريات فيما

---

(3) Emily Apter, *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*, Verso, London, 2013, p. 8.

(4) Earl Miner, *Comparative Poetics: An Intercultural Essay on Theories of Literature*, Princeton University Press, 1990.

بينها. مجموعة الدراسات التي ظهرت في أواخر التسعينيات تحت عنوان **قابلية الثقافات للترجمة** وأشرف على تحريرها فولفغانغ إيزر وسانفورد بوديك أكدت منذ العنوان صعوبة الاستمرار في ترجمة وتحليل يتأسسان على قناعة بشفافية اللغة وتشابه الثقافات وعلى الاعتقاد بأن صعوبات الترجمة تكنيكية تحلّها القواميس الجيّدة ليس إلّا. في العقد الأول من الألفية الثانية جاء القاموس الفرنسي **معجم ما لا يترجم** (*Dictionary of Untranslatables/ Dictionnaire des intraduisibles (2014/2004)*) ليؤكِّد انغراس ما يقارب الأربعمئة مفهوم في العديد من اللغات، منها العربية، في لحمتها الثقافية والتاريخية وأن نقلها ممكنٌ لكن جزئياً فقط، أي أن أمشاجاً من الدلالات تظل عالقة في الأصل ويستحيل انتزاعها[5].

المقارنة الآن مثل الترجمة بحاجة إلى الانطلاق من ذلك الوعي بتركيبية الثقافات وبأن عقد الوشائج بينها ممكن ومطلوب بل حيوي لرؤية منفتحة للعالم، لكن دون استسهال للربط ودون خضوع للتمركز الثقافي الذي ظلّت الثقافات الأوروبية، بعضها وليس كلها بالطبع، تفرضه منذ تأسست المقارنة وتبلورت نظرياتها ومفاهيمها وارتحلت إلى لغات وثقافات أخرى. أحد الباحثين العرب الذين عمّقوا ذلك الوعي بتركيبية العلاقات اللغوية والثقافية هو المغربي عبد الفتاح كيليطو الذي خصّصَت إيميلي آبتر فصلاً لمناقشة أحد كتبه، **لن تتكلم لغتي**، الذي نقله إلى الإنجليزية المصري وائل حسن (وهو بالمناسبة

---

(5) Barbara Cassin, ed., *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, translation ed. by Emily Apter et al., Princeton University Press, 2004.

أحد خريجي قسم اللغة الإنجليزية بجامعة الملك سعود في أواسط الثمانينيات من القرن الماضي). يتحدث كيليطو عن تعقيدات الترجمة إلى حدّ الاستحالة أحياناً، كما حدث له حين حاول ترجمة المقامات أو حتى التعريف بها لجمهور فرنسي. كما يتحدث عن تحيزات العلاقات الثقافية وعن ارتباط الترجمة بالنظرة الفوقية والدونية للُّغات، أي أنها ليست دائماً ذلك النشاط البريء الذي يتخيله البعض، النشاط الذي يروم ربط الثقافات بعضها ببعض لتعزيز الانفتاح والاستفادة المتبادلة. وفي ذلك السياق يقارن بين الكتّاب العرب القدامى الذين رأوا إمّا استحالة الترجمة (الجاحظ) وإمّا عدم أهميتها: لم تكن ترجمة أعمالهم لتخطر ببالهم، لم تكن «هماً يؤرقهم ويقض مضجعهم، ربما لأنهم كانوا يفترضون أن طالب الحكمة والراغب في المشاركة في العلوم لا مندوحة له من إتقان العربية، وذلك ما كان حاصلاً بالفعل»[6]. هذا في مقابل الكتّاب أو المؤلفين العرب المحدثين، أو منذ ما يعرف بعصر النهضة:

> «منذ ذلك الوقت، صار الأديب العربي، بصفة شعورية أو لا شعورية، يدخل الترجمة في حسابه، الترجمة بمعنى المقارنة، الموازنة، أو التحويل من أدب إلى أدب. كل دراسة عن أديب عربي معاصر هي في الواقع دراسة في الأدب المقارن. من يستطيع اليوم أن يقرأ شاعراً أو روائياً عربياً دون أن يقيم علاقة بينه وبين أنداده الأوروبيين؟»[7].

---

(6) عبد الفتاح كيليطو، **لن تتلكم لغتي**، دار الطليعة، بيروت، 2002، ص 22.

(7) المرجع نفسه، ص 25.

في أحد لقاءاته يشير الروائي عبد الرحمن منيف إلى هذه الإشكالية حين يتحدث عن كتّاب عرب يؤلفون وفي أذهانهم ترجمة أعمالهم إلى إحدى اللغات الأوروبية (يشير كيليطو إلى تلك النزعة أيضاً). لكن السؤال: هل هذه الإشكالية مقصورة على الأدباء العرب أم أنها ظاهرة تشمل الكثير من دول العالم غير الغربي حين يطمح للانتشار والعالمية من خلال الترجمة إلى الإنجليزية أو إلى الفرنسية أو إلى لغة أوروبية أخرى تحقِّق له الانتشار وربما الفوز بجائزة عالمية، أي غربية، مثل نوبل؟ هنا ستأتي المقارنة لتذكّرنا بأننا إزاء ظاهرة عالمية وعاها كتّاب من مناطق مختلفة منهم الكيني نغويي واثيونغو حين أراد مع أحد زملائه العائدين من بريطانيا بالدكتوراه في الأدب الإنجليزي أن يخفِّفوا من هيمنة ذلك الأدب عن مناهج قسم اللغة الإنجليزية ليفسحوا مكاناً لأدبهم المحلي، فكان الرفض والطرد ردّاً مباشراً. وحين قرر واثيونغو تأليف أعماله الروائية بلغة الغيكويو المحلية بدلاً من الإنجليزية دخلَ في جدل مع كتّاب أفارقة آخرين هُم جُلّ كتّاب أفريقيا الذين يرون اللغات الأوروبية طريقهم الوحيد إلى عالم الأدب. لم يكونوا يفكرون بالترجمة فحسب وإنما في تبنّي الإنجليزية أو الفرنسية لغة أمّاً لإبداعهم. لكن السؤال: هل استطاع واثيونغو نفسه أن يتخلّى عن فكرة ترجمة أعماله المكتوبة بالمحلية إلى لغة أوروبية كالإنجليزية؟ لقد شارك هو في ترجمتها مؤكِّداً بذلك مركزية اللغة الإنجليزية بوصفها لغة تواصل عالمي على المستوى الثقافي كما على المستويات الأخرى. وذلك ما أكده تشينوا أتشيبي في دفاعه عن الإنجليزية حين قال إنها لم تعد ملكاً للإنجليز وإنما ملكاً للعالم ومنه الكتّاب الأفارقة.

عالمية اللغة الإنجليزية حقيقة لا بدَّ من الاعتراف بها والانطلاق منها، لكن ليس إلى الأدب الإنجليزي وحده وإنما إلى آداب العالم سواء المكتوب منها بالإنجليزية في مناطق كثيرة من العالم أو المترجَم إليها. ويصدق ذلك على لغات أخرى تحتضنُ ثقافات مختلفة غير ثقافاتها الأصلية أو المحلية كالفرنسية والبرتغالية بل العربية أيضاً، وإن كانت هذه اللغات أقل احتواء لمنتجات ثقافية وأدبية من الإنجليزية على ما بينها هي من تفاوت. إننا أمام تعددية تحتاج المقارنة إليها لتتأسس عليها فتخرج من العباءة التقليدية التي طالما هيمن عليها المركز اليورو-أميركي.

مالك بن نبي: القابلية للاستعمار

يحتل المفكر الجزائري مالك بن نبي مكانة مرموقة في الفكر العربي المعاصر لا سيما من الزاوية التي واجه فيها ذلك المفكر صنوفاً من القيود التي فرضها الاستعمار على تطور الحياة الثقافية العربية بصفة عامة وفي الجزائر بصفة خاصة. ذلك أن بن نبي المولود في قسنطينة بالجزائر عام 1905 (والمتوفى في الجزائر العاصمة عام 1973) عاش حياة تعدّ سجلاً وسجالاً متصلاً للهيمنة الاستعمارية الفرنسية التي عاشتها بلاده حتى استقلالها في مطلع ستينيات القرن الماضي. وكان ذلك بالطبع سجلاً فكرياً ونضالاً ثقافياً بعيداً عن المقاومة العسكرية التي كانت تتأجج في الجزائر منذ أواسط الخمسينيات. فقد خاضَ بن نبي حرب مقاومة على جبهات الكتابة والتأليف والمحاضرة أسفرت عن العديد من الأعمال التي تعد إضافة مهمة للفكر العربي الحديث، لا سيما في وجهه المقاوم للهيمنة.

يتفرد العطاء الفكري لمالك بن نبي، بالقياس إلى كثير من المواجهات السياسية والثقافية العربية الأخرى، في كونه تشكل ضمن مواجهة متصلة أو شبه متصلة لسلطة المستعمر وليس لسلطة محلية سياسية كانت أم اجتماعية أم ثقافية كالتي شهدها الوطن العربي بعد استقلال دوله. غير أن سلطة المستعمر لم تكن كما قد يبدو لأول

وهلة سياسية أو عسكرية محضة بقدر ما كانت سياسية ثقافية أو ثقافية ذات بُعد سياسي، فمشهورة محاولة فرنسا أن تفرنس الجزائر لغة وثقافة، وكان بن نبي أحد أوائل كتّاب المغرب العربي الذين كتبوا بالفرنسية لأنها كانت الأيسر لهم في مراحل التعليم لا سيما في فرنسا حيث أنهى دراسته الجامعية. وممّا لا شكّ فيه أن ذلك ترك أثره على المواجهة التي احتدمت فيما بعد بين المفكر الجزائري والهيمنة الفرنسية، المواجهة التي ابتدأت مبكراً من خلال اللغة.

سعى بن نبي أثناء وجوده في فرنسا إلى دراسة العلوم الإنسانية ودراسة الفلسفات الغربية وما يتصل بها من فكر اجتماعي ونفسي وأدبي، لكنه اصطدم بتعذر ذلك عليه بوصفه عربياً جزائرياً فانصرف مضطراً إلى دراسة العلوم الهندسية دون أن ينقطع اهتمامه بالفكر والثقافة الفلسفية والأدبية التي استهوته ابتداءً. ولا شك أن تعرُّف بن نبي على الفكر الأوروبي، الفرنسي بشكل خاص، في تلك المرحلة كان العامل الحاسم لاكتشافه القيود التي كان المستعمر يفرضها على الطموحات النهضوية والحضارية في البلاد المستعمَرة وأيضاً -ولهذا أهمية خاصة- على الوجوه التي تعبِّر بها عن نفسها.

ترك بن نبي العديد من المؤلفات والمقالات التي تشترك في صياغة رؤيته بشكل عام لموقعه بوصفه مثقفاً جزائرياً ولموقع الجزائر والعالمين العربي والإسلامي إزاء أوروبا بوجهيها الحضاري والاستعماري آنذاك. غير أن اثنين من تلك الكتب، هما **شروط النهضة**، الذي صدر بالفرنسية عام 1948 وبالعربية عام 1957، وكتاب **مشكلات الحضارة: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة** (1959)، يمكن التوقف عندهما من حيث هما يختزلان المواقف

والرؤى الأساسية للمفكر الجزائري في مواجهته للمستعمِر الرقيب. وواضح أن الرقيب هنا ليس المعتاد، ليس حكومة وطنية أو مؤسسة ثقافية أو فكرية محلية كالتي عرفها العالم العربي فيما بعد، وإنما هو دولة أجنبية تختلف في توجهاتها السياسية ومرتكزاتها الثقافية وعلاقتها من ثم بالبلاد والثقافة اللتين ينتمي المفكر أو المثقف هنا إليهما. هذا الوضع قابله بن نبي بوعي مرهف ورؤية مبتكرة ابتدعت مفاهيم ومناهج في التعامل مع الرقيب اشتهر بعضها ويحتاج بعضها إلى قراءة مدقِّقة لتبيانها.

لعلّ المفهوم أو المصطلح الأشهر الذي لا يكاد بن نبي يذكر إلّا ويذكر معه هو «القابلية للاستعمار». ذكرَ المفكر الجزائري ذلك المفهوم في كتابه **شروط النهضة** مفصلاً في دلالاته وآثاره. والمفهوم جزء من مشروع بن نبي في المقاومة الفكرية الثقافية التي ينهض بها إلى جانب أطروحات أخرى لها جوانب منهجية مهمة بحدّ ذاتها. مفهوم أو مصطلح القابلية للاستعمار ينقل الصراع مع المستعمِر إلى أُفُق ثقافي وفكري أكثر رهافة وعمقاً ممّا كان مطروحاً ضمن المواجهة التقليدية التي تركز جهودها على الظاهر وتكاد تحصره في ذلك. الجميع يعلم أن المستعمر الفرنسي عملَ على إفقار الشعب وتدمير إمكاناته وسرقة مقدراته على مختلف المستويات، الاقتصادية والثقافية بعد هيمنته على المستويَين السياسي والعسكري. لكن بن نبي كان مشغولاً بسبر الآثار الأقل وضوحاً، الآثار النفسية التي تحوِّل المستعمَرين إلى أدوات في يد المستعمر من حيث يشعرون أو لا يشعرون:

إن القضية عندنا منوطة أولاً بتخلصنا مما يستغله الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته من حيث نشعر أو لا نشعر، وما دام له سلطة خفية عل توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا، وتبديدها وتشتيتها على أيدينا فلا رجاء في استقلال، ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين «أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم»[1].

كتب بن نبي هذا تحت عنوان «معامل القابلية للاستعمار»، واضعاً الأمر في إطار عدم التكافؤ المعرفي والثقافي بين المستعمِر والمستعمَر بالقدر الذي يجعل من السهل على القوى الاستعمارية فرض هيمنة غير محسوسة إلى جانب الهيمنة المحسوسة. لكن الواضح هو أن تلك الهيمنة لا تتجه إلى عامة الناس وإنما إلى نخبهم المثقفة، فهم الذين يتحولون إلى أدوات تخدم المستعمِر دون حتى أن يشعروا، إلى قابلين للاستعمار بتعبير بن نبي. النخب هي التي لا تعرف تلك القوى معرفة كافية:

إن الاستعمار لا يتصرف في طاقاتنا الاجتماعية إلا لأنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة وأدرك منها مواطن الضعف، فسخرنا لما يريد، كصواريخ يصيب بها من يشاء، فنحن لا نتصور إلى أي حد يحتال لكي يجعل منا أبواقاً يتحدث فيها وأقلاماً يكتب بها، إنه يسخرنا وأقلامنا

---

(1) **شروط النهضة**، د. ن، القاهرة، 1960، ص 208.

لأغراضه، يسخرنا له بعلمه وجهلنا[2].

المقصود إذاً هم القادرون على التعبير والكتابة، أصحاب الأقلام، أولئك الذين لم ينهضوا بدراسة الاستعمار على النحو المتوقع منهم:

«والحق أننا لم ندرس الاستعمار دراسة علمية، كما درَسَنا هو، حتى أصبح يتصرف في بعض مواقفنا الوطنية، وحتى الدينية، من حيث نشعر أو لا نشعر»[3].

القابلية للاستعمار إذاً ليست مشكلة العامة من الشعب أو المجتمع، حسب بن نبي، وإنما هي مشكلة أولئك الذين يتوقع منهم أن يعرفوا من يواجهون وما يواجهون. ولا شكّ أن بن نبي الذي نشأ يتحدث الفرنسية ولا يكاد يجيد الكتابة بغيرها، الشاب الذي واجه سطوة المستعمِر في فرنسا نفسها حين مُنع من دراسة معارف خشي المستعمر أن تستغل ضدّه، ذلك المفكر القادم هو الذي طوّر مفهوماً استنبطه من واقع الحال وصلب المعاناة.

ولكي ينقل بن نبي كلامه من المجرَّد إلى المتعيَّن، لكي لا يظل كلامه مجرد اتهام على طريقة نظرية المؤامرة التي شاعت فيما بعد في التعامل مع الثقافات الأخرى، يضرب مثالاً من أعماله يتضح منه كيف تعامل المستعمر مع المنتج الثقافي للبلاد الواقعة تحت سيطرته. ففي هامش حديثه عن القابلية للاستعمار يشير بن نبي إلى

---

(2) **شروط النهضة**، سبق ذكره، ص 208.

(3) المرجع نفسه، ص 208.

كيف تعاملَ المستعمر الفرنسي مع كتاب **شروط النهضة** عند صدور طبعته الفرنسية:

«وهكذا يتوصل الاستعمار إلى الاستفادة من نقائصنا وخاصة حين يتحتم على نشاطه آن يختفي لكي يحدث تأثيره الكامل: فعند ظهور الطبعة الفرنسية لهذا الكتاب منذ عشر سنوات كان يمكن للاستعمار أن يحول بينه وبين الضمير الجزائري بأن يمنع نشره ولكنه لم يفعل سوى أن وضع إصبعه (زرار) خفي؟!

فخصصت جريدة (البصائر) مقالين لتقييم الكتاب للشعب الجزائري قدموه (أ) على أنه خلاصة مقالات نشرت في جريدة *Le Monde* الباريسية بقلم مراسلها في القاهرة!!»[4].

عمدَ الفرنسيون، بتعبير آخر، إلى سحب البساط من تحت الكتاب بتجريده من بُعده الوطني الجزائري بجعله فرنسياً لكونه مكتوباً لصحيفة فرنسية رئيسة ولقرّاء الفرنسية حيث كانوا. إنها رقابة خفية وناعمة، لأن فرنسا بلد متحضِّر يؤمن بحرية التفكير والتعبير، لا بلداً متخلفاً كالبلد الذي تحتله، أو هكذا يفترض. لقد قدّمَت الصحيفة الفرنسية الكتاب بالنيابة عن صاحبه وبالصورة التي تريد، أي أنها قامت بـ«تمثيل» المؤلِّف الجزائري والتعبير عنه بالشكل الذي تراه مناسباً ويقلِّم أظافر الكتاب فلا يبقى من مقاومته شيء.

(4) **شروط النهضة**، سبق ذكره، ص 208.

لا شكّ أن من النتائج البارزة للمعركة التي يصفها بن نبي أنه وعى بشكل حادّ أهمية أن يكتب بالعربية ردّاً على المساعي الفرنسية. أدرك ذلك بهجرته أولاً إلى القاهرة في الوقت الذي كانت المقاومة العسكرية الجزائرية ضدّ المستعمر مستعرة في أرجاء وطنه. كان بن نبي يخوض معركته هو من مصر حيث قرر، في الخطوة التالية من المعركة، أن يصدر كتبه القادمة بالعربية وأن يعمل على ترجمة ما لم يترجم منها. ومن هنا جاء إصداره كتاب **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة** منبّهاً في أول صفحة منه إلى أن «هذه أول محاولة للمؤلف في كتابة اللغة العربية مباشرة»، هذا مع أنه وضع ملاحظته في سياق الاعتذار عن ضعف الأسلوب لمن لم يسبق له التأليف بالعربية.

كتاب **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة** مشغول أيضاً بموقف الكتّاب الفرنسيين مما يكتبه كتّاب البلاد الواقعة تحت حُكم فرنسا. يشير بن نبي إلى أولئك الكتّاب بالتقدميين ويثني على دورهم في «فضح وحشية الاستعمار في البلاد المستعمَرة وكشفها للرأي العام العالمي». بيد أنه لا يلبث أن يطرح سؤالاً تعجبياً حول ذلك الموقف نفسه حين يبرز ما يناقضه لدى الكاتب التقدمي: «ولكن هذه الملاحظة لا تزيد موقف الكاتب التقدمي إلا غرابة حينما نراه من ناحية أخرى يلتزم الصمت أمام بعض الجرائم الاستعمارية، بينما يثيره، غالباً، ما هو أقل منها...»[5] الكاتب الفرنسي التقدُّمي - وأمثلته التي يسوقها بن نبي تشمل الروائي فرنسوا مورياك والفيلسوف سارتر- يراعي قوانين الخطاب التي تحدث عنها الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، أي

---

(5) مشكلات الحضارة: **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ندوة مالك بن نبي، دمشق، 1979، ص 11.

القواعد التي تحكم ما ينبغي وما لا ينبغي أن يقال. ذلك الكاتب يتخذ مواقف متحيزة تجاه القضايا بناء على تقديره لمصالحه ومصالح بلاده. كما أنه، كما يشير المفكر الجزائري، محمي بقوانين تمنحه من الحريات ما لا يتمتع به مقابله الجزائري: «أما الصحافي أو الكاتب التقدمي الذي يكافح في بلاده ضد الاستعمار بالكتابة أم بالقول فإن قوانين بلاده ذاته تحميه من الأذى وتحمي أسرته...»[6]، هذا في حين أن الكاتب المنتمي إلى بلاد واقعة تحت الاستعمار فالخيارات أمامه صعبة، فهو إمّا مضطر للسكوت وإمّا الكلام في ما يراه من المصلحة الوطنية لكنه بما يعرّضه للعقوبة، فالصحافة الوطنية تتخلى عنه، لأنه ليس جزءاً من الجبهة الوطنية التي تقاتل ولذا لا توفِّر له أدنى حماية.

إن بن نبي ومنذ عنوان كتابه يضع نفسه في مقارنة مع الجزائريين الذين اختاروا الصراع المسلح ضدّ المستعمر، فهو بوصفه كاتباً ومفكّراً ليس له من ميدان سوى الفكر والكتابة وهو من هنا يوضِّح موقفه المتأزِّم وما يتضمنه ذلك الموقف من حرج أمام من لا يعرف التحديات والمخاطر التي تكتنفه. هو محروم ممن يدافع عنه سواء في بلاده المنتهكة أو في بلاد الاستعمار التي لا تحمي قوانينها سوى أبناء تلك البلاد. كما أنه عرضة، من ناحية أخرى لأن تُسرق كتبه وتشوَّه أفكاره، ويذكر توضيحاً لذلك أمثلة كثيرة في الكتاب علماً بأنه لم يقل كل شيء لسبب بسيط هو أنه يخشى رقابة المستعمر. ها هو ينبّه القارئ إلى كيفية استنباط ما لم تقله الصفحات والسطور:

---

(6) **مشكلات الحضارة**، سبق ذكره، ص 21.

«وقد لا يجد القارئ في هذه الصورة إلا مجرد تلميحات إلى الجانب المتعلق بحياة شخص وبحياة أسرة ولكن عليه أن يقرأ هذه التفاصيل بين السطور إذا كان يريد أن يكوّن فكرة صحيحة عن حقيقة الصراع الفكري في البلاد المستعمرة حيث يجعل منه الاستعمار صراعاً خفياً أصم ودون صدى. . .»[7].

ثم يعود في ختام الكتاب ليؤكد هذا الجانب مرة أخرى، مرة في الهامش ومرة في المتن:

«كما أن هناك أقوالاً لا تقال في كل الظروف، وفي مثل هذا الموقف يتعرض الضمير لنقاش حرج، عندما يكون المرء بحيث يستغل الاستعمار كلامه، كما يستغل صمته فهذه الصفحات تعتبر إذن محاولة للتوفيق بين واجب الصمت وواجب الكلام. . .»[8]

لا يكتفي المستعمر إذاً بإيذاء الكاتب أو بتهميش ما يقول وإنما قد يستغل ما يقوله في إيذاء البلاد والشعب الذي من أجله حرص الكاتب على الكتابة.

غير أن بن نبي ترك لنا مصطلحاً أو مفهوماً أصيلاً يؤكد أن الأذى الذي قد يلحق بالبلاد والشعب ناتج في جانب منه على الأقل عن الذات لا عن الآخر. فالقابلية للاستعمار قابلية للأذى الذاتي

---

(7) **مشكلات الحضارة**، سبق ذكره، ص 35.

(8) المرجع نفسه، ص 126.

المنشأ. ولعلّ من المهم أن نجدَ في الفكر المعاصر، بل الفكر الفرنسي نفسه، من يؤكِّد ما ذهب إليه بن نبي قبل حوالي خمسين عاماً. فهذا المفكر جان بودريار يتحدث عمّا يشبه تلك القابلية في تحليله لعلاقة الغرب بأنحاء أخرى من العالم.

في عام 2005 ألقى جان بودريار، الذي عرفَ بتحليله للعالم الافتراضي بوصفه نتاجاً لعصر ما بعد الحداثة، وذلك قبل سنتَين من وفاته، مجموعة من المحاضرات في أماكن مختلفة خارج فرنسا (الأميركتَين الشمالية والجنوبية) جُمعت ثم تُرجمت في كتاب بعنوان **وجع القوة**[9] تحدث فيه عن الانتقال في الغرب من مرحلة السيطرة (Domination) إلى مرحلة الهيمنة (Hegemony)، الأولى هي مرحلة الاستعباد أو السيطرة المباشرة التي سادت في الماضي، والثانية هي مرحلة الخضوع غير المحسوس والمشاركة في عملية الإخضاع نفسها. وهذه الثانية هي المرحلة الحالية التي يسيطر فيها اقتصاد السوق والعولمة أو عملية التبادل التجاري الطاغي عل كل شيء. ثم يشير إلى أن مرحلة الاستعباد أدّت في ذروتها إلى حركة تحرر سواء أكان سياسياً أم جنسياً أم غير ذلك، لكنها اتّسمت بأفكار واضحة وقادة مرئيين، على نقيض المرحلة الثانية. ومع أن ثمة فارقاً بين الهيمنة التي يشير إليها بودريار والقابلية للاستعمار لدى بن نبي، فإن المشترَك بين المفهومَين واضح أيضاً. فمشاركة الواقعَين تحت الهيمنة في تلك الهيمنة هي قابلية لتحقيقها.

---

(9) Jean Baudrillard, *The Agony of Power*, Semiotext(e), Los Angeles, 2010.

التوافق بين مفهومَي بن نبي وبودريار مثير للاهتمام وجدير بالتأمل لكن من الصعب عزوه إلى علاقة مباشرة بين الكاتبيَن على الرغم من الصلة القوية بل الخاصة بين فرنسا والجزائر، وحتى لو أمكن اكتشاف صلة مباشرة فأهم منها في تقديري هو وجود المفهومَين في مكانَين مختلفَين وتوظيفهما في تحليل ظاهرة واحدة في جوهرها. فمع أن بن نبي لم يعش ما يعرف بالعولمة ويحللها مقارنة بالاستعمار، أو التسلط المباشر عند بودريار، ولم يتوصل من ثم إلى تمييز الاستعمار عن علاقة سيطرة أخرى، فإن رؤيته اتفقت مع رؤية المفكر الفرنسي في النظر إلى ذلك الجانب من السيطرة أو التسلط من حيث هو ظاهرة مركبة وملتبسة بحيث يصعب إنزالها إلى علاقة أحادية أو ذات اتجاه واحد. ثمة تفاعل بين مستعمِر ومستعمَر، تفاعل لا يساويهما في القوة أو في المسؤولية الأخلاقية بالتأكيد، فجريمة المستعمِر واضحة، لكنه يتضمن أن ثمة التباساً في ذلك التفاعل تتحمل بموجبه الذات التي يقع عليها الاستعمار جزءاً ولو يسيراً من مسؤولية ذلك الفعل، أن لها دوراً في جعل تلك الظاهرة أو الفعل ممكناً. هكذا على الأقل بدا الأمر لبن نبي ولبودريار، ما يجعل مفهومَي «القابلية للاستعمار» و«الهيمنة» حالتَين من التزامن المفهومي (إذا استثنينا علاقة التأثر والتأثير) الذي لا تتحقق فيه هجرة بقدر ما يتحقق تقارب في الرؤية حيال ظاهرة واحدة. لذا يمكننا المجازفة بالقول إن المفهوم هنا لم يهاجر من مكان إلى آخر وإنما هاجر إلى مكانَين في فترتَين مختلفتَين.



النسوية: هجرة المفاهيم وتعدد السياقات

مثل معظم النظريات والتيارات وحقول البحث التي تشهدها الثقافة العربية المعاصرة، جاءت النسوية (Feminism) بوصفها حركة اجتماعية وسياسية إلى جانب كونها حقلاً للدراسات ينطوي على نظريات ومفاهيم قادمة من خارج حدود العالم العربي، نظريات ومفاهيم جاءت من سياق غربي لتصل إلى بيئة ثقافية واجتماعية مغايرة وتؤثر فيها. ووصولها لم يعنِ استقرارها، وإنما أنها ظلت متحولة، مختلفة الدلالات، حسب الأفهام والاستعمالات والظروف. ومن أهم أسباب تحول دلالات الجهاز المفاهيمي والنظري للنسوية أنها جاءت إلى بيئة لا تخلو من أوضاع تشبه الأوضاع التي استدعت تطورها في بيئتها الأصلية. أي أن التشابه أدى إلى الاختلاف، تشابه الأوضاع أدى إلى اختلاف المآلات، وهذه مفارقة. فمطالبة المرأة بحقوقها ليست حكراً على ثقافة أو مجتمع وإنما هي ظاهرة عرفتها الثقافات والمجتمعات على اختلافها، ومنها المجتمعات العربية. طالبت المرأة العربية بحقوقها منذ أمد طويل، قبل أن تعرف عن مطالبات أخرى. إننا نتحدث عن وضع إنساني تقتضيه الظروف ويصنعه التطور. لكن مجيء المفهوم الغربي إلى الثقافة العربية أوجد حالة جديدة تجاوزت المطالبة

الأساسية للحقوق لتؤثّر في كيفية النظر إلى المرأة، إلى هويتها بوصفها أنثى في مقابل الرجل، أو ما يعرف اليوم بهويتها الجندرية أو الجنوسية. تشابه الأوضاع خلقَ الحاجة إلى دراسات تسلِّطُ الضوء على تلك الأوضاع، لكن الدراسات حملت اختلافاً فكرياً ومنهجياً غيّر النظر إلى تلك الأوضاع. هنا نضع أيدينا على الأبعاد الفلسفية التي حملتها الدراسات النسوية الغربية والتي أدت إلى طرح أسئلة جديدة حول طبيعة الأنوثة في مقابل الذكورة ودفعت بباحثين وباحثات إلى قراءة الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي العربي من زوايا جديدة، بل قراءة التاريخ العربي الإسلامي من تلك الزوايا أيضاً، كما نجد في أعمال نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وهشام شرابي وأسماء معيكل وغيرهم ممن عنوا بوضع المرأة وتاريخها ومستقبلها. المفهوم الغربي، بحمولته الإبستيمولوجية والمنهجية دفع بالبحث في قضايا المرأة في اتجاهات تجاوزت مجرد المطالبة بحقوقها أو تحريرها على النحو الذي عرفته النهضة العربية منذ فارس الشدياق وقاسم أمين وهدى شعراوي وغيرهم.

من المفاهيم التي استجدت مع تطور الدراسات النسوية وانتشار أُسُسها النظرية مفهوم الأبوية أو البطركية (أو البطريركية)، أي أن دراسات الوضع الجندري للأنثى استدعى البحث في الوضع الجندري للرجل بوصفه أباً مهيمناً على الثقافة، الأمر الذي كشفَ للباحثين الطبيعة الأبوية للمجتمعات العربية قياساً على الطبيعة الأبوية للمجتمعات الأخرى ومنها المجتمعات الغربية التي أنتجَت هذه المفاهيم وأساليب البحث فيها. ومن أبرز الباحثين العرب الذين توقفوا عند هذا المفهوم فاطمة المرنيسي وهشام شرابي، فقد قاسَ

كل منهما المجتمعات العربية على نظيراتها الغربيات ووجدوا في المفهوم مفتاحاً منهجياً لدراسة واقع المجتمع العربي وتاريخه. ومن أحدث الدراسات في هذا السياق دراسة أسماء معيكل **سيرة العنقاء: من مركزية الذكورة إلى ما بعد مركزية الأنوثة** (2017).

ومن المفاهيم التي استجدَت أيضاً المفهوم الشائع الآن أي الجندر والجندرية أو الجنوسة، والذي يشير في الدراسات النسوية إلى دور الطبيعة الجنسية للإنسان، أي كونه ذكراً أو أنثى، وكيفية النظر إليها والتحيزات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، بل حتى اللُّغوية الناجمة عنها، وما يعنيه ذلك من مواقف أيديولوجية، إلى غير ذلك من مسائل وقضايا وإشكاليات. كل تلك ركائز للدراسات النسوية وما يتصل بها من نظريات ومواقف تطورت في إطار أوروبي أساساً ثم انتقلت إلى الثقافات الأخرى ولكن انتقالها لم يعنِ بقاءها كما هي بل إنها ككُلِّ ما يصدر من ثقافة إلى ثقافة يتعرض للتمحيص والنخل والانتقاء في عمليات غير متعمَّدة أو مقصودة بالضرورة ولكنها تأتي نتيجة التبيئة في الثقافة الجديدة. ويصدق ذلك على كل الأفكار المهاجرة: الماركسية الروسية غير الماركسية الصينية وغير الفرنسية وغير العربية، وكذلك هو الحال مع مدارس في الأدب وعلم النفس والاجتماع بل حتى في ما يعرف بالعلوم الطبيعية (كما يؤكد عالم الفيزياء الروسي بريغوجين[1])، وإن بدرجة أقل ربما. لكن من يتعرّف إلى نظريات توماس كون في البرادايمز أو فوكو في

---

(1) يشير إليه المهدي المنجرة في «الالتحام بين العلم والثقافة: مفتاح القرن الحادي والعشرين» في **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص 152.

الإبستيمات والقطائع الإبستيمولوجية سيتبيّن له حتمية التغير والتبيئة حتى ضمن السياق الحضاري أو الثقافي المتجانس.

النسوية اليوم حركة اجتماعية وتيار فكري وثقافي متعدِّدا الوجوه. في الولايات المتحدة، حيث وجدت النسوية بيئة مزدهرة منذ القرن التاسع عشر، تتلوّن النسوية بألوان الأعراق وتختلف باختلاف خلفياتهم الإثنية والفكرية. فبعد تمركُز أميركي أنثوي أبيض جاءت الأميركيات من أصل أفريقي للإعلان عن رفضهنّ للهيمنة البيضاء ذات الخلفية الأوروبية على الفكر والنشاط النسوي حتى إن صدرت تلك الهيمنة عن نساء مخلصات لقضيتهنّ. وإلى جانب البُعد الأفريقي جاءت الأبعاد الجنسانية متمثِّلة بفئات المثليين والإنسانية متمثلة بالمهاجرين والمهمشين من كل فئة ولون، ففقدت النسوية تمركزها الأبيض والأوروبي بل حتى الأنثوي لتغدو حركة تطالب بالمساواة للجميع. لكن الخروج عن دائرة الغرب ستفتح الأُفُق واسعاً للتعرُّف إلى حركات نسوية في سياقات أفريقية وآسيوية تختلفُ أوضاعها ومطالبها باختلاف الظروف التاريخية والاجتماعية وليدخل مع تلك السياقات سياق مهمّ هو السياق الما بعد كولونيالي ليتّضح تأثير الاستعمار على المرأة، وكان كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق** باباً للولوج إلى عالم آخر من المعاناة والمطالب الأنثوية. ومن اللافت والطريف هنا أن يتوجّه بعض ذلك النقد إلى الخطاب النسوي نفسه كذلك الذي كتبته جويس زونانا تحت عنوان «السلطان والعبد: الاستشراق النسوي وبنية «جين أير»»[2]. تقول زونانا إن بعض

(2) Joyce Zonana,"The Sultan and the Slave: Feminist Orientalism and the Structure of 'Jane Eyre'", *Signs*, vol. 18, no. 3 (Spring, 1993), pp. 592-617.

التيارات النسوية وظّفت صورة المرأة الشرقية لنقد أوضاع المرأة في الغرب دون أن تنتبه أنها اعتمدت على صورة استشراقية مشوَّهة لصورة المرأة الشرقية ودون أن تحاول مدّ الجسور بين النساء في مختلف الثقافات.

هذه التحولات تذكرنا بأن النسوية في الغرب نفسه ليست واحدة فما بالك بالعالم. فرنسا التي كانت سبّاقة للخطاب النسوي منذ نهاية القرن الثامن عشر وتزعمت النسوية في القرن العشرين عبر أعمال سيمون دي بوفوار وهيلين سيكسوس ولوسي إيريجاري وجوليا كريستيفا شهدت انقسامات حادة ضمن تلك الحركة، كما في خروج كريستيفا على التيار العام وتوجيهها الانتقاد لذلك التيار. فقد طالبت كريستيفا بكسر ما اعتبرته تمركزاً أنثوياً واستبداله بهويات جنسية متعددة، موجِّهة نقدها إلى ما سبق أن طرحته سيمون دي بوفوار والنسويات الأميركيات اللواتي أسَأنَ فهمها كما تقول.

في ما تبقى من ملاحظات سأنصرف عن هذا التاريخ من تطور الفكر النسوي لأركّز الحديث حول ما يمكن أن نسميه صِيَغاً عربية للنسوية. تلك الصِّيَغ تأثرت بطبيعة الحال، وكما ذكرت سابقاً، بالتيار الرئيس للنسوية الغربية، ولكنها تأثرت أيضاً وبقوة في تقديري بالظروف التاريخية والخصوصيات الاجتماعية والسياسية للمنطقة العربية ومنها المكوِّنات الثقافية الكبرى كالدين والموروث والعادات لتنتج نسوية أو ربما نسويات إن تقاطعت مع غيرها في أنحاء العالم، فإنها تنفرد بمكوناتها الخاصة والنتائج التي آلَت إليها.

في هذا السياق يمكننا أن نسترجع حركات تحرير المرأة سواء التي أسهم فيها الرجال مثل أحمد فارس الشدياق في لبنان أو قاسم

أمين في مصر أو النساء مثل ملك حفني ناصف وهدى شعراوي في مصر وغنيمة المرزوق ولولوة القطامي في الكويت وثريا عبيد وسميرة خاشقجي في السعودية وماري عجمي في سوريا وغيرهنّ في أقطار عربية أخرى. مطالبة أولئك بتحرير المرأة من ربقة القيود الكثيرة لم تكن بحاجة إلى الآخر لتحدث، فهي جزء من حراك حتمي سيحدث في وقت ما، لكن من الصعب تصور تطور أفكار ومفاهيم أو مناهج بحث لولا التعرُّف إلى معطيات الحضارة الغربية المعاصرة، فالنسوية أو تحرير المرأة كان جزءاً من النهضة العربية التي تنامَت في القرن التاسع عشر نتيجة لمؤثرات مختلفة في طليعتها دون شكّ الاحتكاك وأحياناً الاصطدام بالآخر، وهو الآخر الغربي تحديداً سواء جاء على شكل إرساليات وحملات تبشيرية أو احتلال استعماري أو بعثات أو غير ذلك.

غير أن الجذور المحلية للتغيير، وإن لم يكن لها أثر عميق، جديرة بالبحث والتأمل مع ترك الاحتمال مفتوحاً أن تكون ممّا مهّد الطريق أو خلق البيئة الحاضنة للتغيير. فحصول الإنسان على حقوقه ودفاعه عن كرامته وتطلعه إلى الحرية والاحترام ليس محصوراً بزمن أو شعب أو فئة من الناس وإنما هو شوق إنساني دائم لخّصه القرآن الكريم في تأكيده على كرامة الإنسان: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾، وهو تكريم لم يحصر بجنس أو لون أو مكان أو زمان. ومن هنا نستطيع أن نفهم كفاح الإنسان العربي حتى في صحرائه عن كرامته، الإنسان في صفته الذكورية أو الأنثوية. المرأة التي عبّرت عن نفسها بلُغتها العامية البسيطة هي نسوية من نوع ما تلتقي مع غيرها في المطالبة بالحقوق والكرامة. ولعلّ الكثيرين يتذكرون أبياتاً للشاعرة البدوية مويضي البرازية:

ما هوب خافيني رجال الشجاعة
ودي بهم مير المناعير صلفين

إلى آخر الأبيات التي تعبِّر فيها عن رغبة المرأة في تسنّم القيادة في المنزل وإدراكها في الوقت نفسه أن ذلك لن يتحقّق إلا عندما يكون الرجل بعيداً عن صلف الشجعان أو تعاليهم:

أريد مندس بوسط الجماعة
يرعى غنمهم والبهم والبعارين

أو قول شاعرة أخرى:

يا هضاب ليتي من حصاكم حصية
والا الهوى يا هضاب حيثه يروحي
يا ليت ربي ما خلقني بنية
إما ولد والا بقباض روحي

نضال المرأة من أجل حقوقها يتحقّق بالتعبير عن ذلك كما يتحقق بطرح المثال الحي في السلوك والممارسة العملية في الحياة الاجتماعية. والنماذج في هذا السياق لا حصر لها، ففي كل المجتمعات العربية نجدُ نماذج عديدة ومضيئة للكفاح الفردي لتحقيق التكافؤ بين المرأة والرجل، لكنني سأذكر نموذجاً واحداً، بوصفه مثالاً لا أكثر. ذلك النموذج رافقَ نشأة الدولة السعودية مطلع القرن الماضي، هو نموذج موضي البسام من عنيزة في منطقة القصيم بنجد. تلك المرأة التي كانت أنموذجاً للشجاعة والكرم تفوقت فيه على كثير من الرجال الصلفين، بتعبير مويضي البرازية. لقد ساعدت موضي الجرحى والجوعى أثناء حروب الملك عبد العزيز لتأسيس

الدولة السعودية الثالثة، وقد أُعجبَ بها الملك وزارها في بيتها وهي سيدة مسنّة. وكان من مظاهر الإعجاب بموضي البسام أن قيلت عنها عبارة جرت مجرى الأمثال هي: «إن جاك ولد سمه موضي».

لكن قبل تلك النسوة القريبات هناك نماذج رفيعة في التاريخ العربي الإسلامي تتصدرها السيدة خديجة بنت خويلد رضي الله عنها التي كانت سيدة أعمال وذات عقل راجح، ارتفعت في المكانة حين صارت أول من صدّق زوجها رسول الله وأوّل من سانده. وبعد خديجة عرفت نساء كثيرات منهنّ أمهات المؤمنين وأخريات من العالمات سواء في زمن النبوة أو في عصور الحضارة الإسلامية. لكن دور المرأة في ذلك التاريخ ظلّت تهيمن عليه رؤية أبوية تكتبه من منطلقات ذكورية متحيزة حتى تشوَّه واستدعى إعادة النظر. تنطلق المفكرة المغربية فاطمة المرنيسي في بعض دراساتها من تلك القناعة في مسعاها لإعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي فيما يتصل بالمرأة ومن منظورات لا تخلو من مرتكزات أوروبية، كما في مفهومَي البطركية والجنوسة. وقد سعى المفكر الفلسطيني هشام شرابي أيضاً إلى قراءة الواقع الاجتماعي والسياسي العربي من المنطلق ذاته تقريباً. في كتابها **الحريم السياسي: النبي والنساء** (1990) تشكّك المرنيسي في صحّة أن الإسلام وقفَ ضدّ مشاركة المرأة في العملية السياسية وتعيد قراءة التاريخ بالتشكيك في صحّة الحديث الذي رواه رجل يُعرَف بأبي بكرة حول رفض الإسلام لتولي المرأة السلطة. أما شرابي فيستعمل مصطلحَي البطركية والنظام الأبوي لنقد البنية الأيديولوجية للمصطلحَين تحت تأثير واضح من النقد النسوي،

وذلك في كتب معروفة منها **البنية البطركية** (1987) و**النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي** (1992).

لكن الموقف النسوي لم يتوقّف عند الدراسات التي أُنتجت حول المرأة وإنما مسَّ النساء اللاتي أنتجن تلك الدراسات واللاتي دخلن في معترك العمل السياسي والثقافي والاجتماعي. النقد الذي وجِّه لتلك النساء وللخطاب النسوي دال بحدّ ذاته على ما سعى ذلك الخطاب إلى الكشف عنه ومقاومته. في هذا السياق يمكننا أن نتأمل حياة وأعمال بعض تلك النساء وما واجهن من صعوبات بل حتى ما لقين من تكريم. المرنيسي نفسها كانت تكتب بالفرنسية ثم تترجِم أعمالها إلى لغات أخرى منها العربية، وتوجُّهها إلى جمهور غربي في المقام الأول من خلال اللغة، مع عدم استثناء الجمهور العربي الفرانكفوني بطبيعة الحال، يحملُ بحدّ ذاته قلقاً من الموقف المتوقع تجاه النقد الذي وجهته الكاتبة للثقافة والمجتمع العربي الإسلامي حاضراً وماضياً. كُتُبها ليست محل ترحيب في كثير من البلاد العربية، وذكرت بعض المصادر أن كتابها **الحجاب والنخبة الذكورية: تفسير نسوي للإسلام** مُنع في عدد من الدول العربية. ولعلّ من المتوقع والحال كذلك أن يأتي تكريم المرنيسي في المقام الأول من أوروبا التي منحتها جائزتَين شهيرتَين، جائزة أستورياس وجائزة إيراسموس، وليس ثمة ما يشير إلى أنها كرمت في أي من الدول العربية، ومن ذلك بلدها المغرب. ويصدق ما هو أكثر من ذلك على الموقف من نوال السعداوي التي كان الموقف منها متّسماً بالنقد الحادّ والرفض ولم تجد التكريم والاهتمام إلا في الغرب، لا سيما في الولايات المتحدة.

أكثر وضوحاً ودلالة من تلك المواقف ما واجهته إحدى رائدات النسوية العربية مي زيادة في مصر ولبنان مطلع القرن الماضي. سعَت مي إلى البحث عن موطئ قدم في المشهد الثقافي والأدبي العربي في مصر الناهضة بين عمالقة الأدب والفكر مثل طه حسين والعقّاد والرافعي وغيرهم، والاحتفاء الذي وجدته ممن حضروا صالونها الأدبي الذي حاكت به صالونات أوروبا كان احتفاء ممزوجاً بغير قليل من التعالي الذكوري الذي عبّرَ عنه العقاد بمديح ملتبس ذكرته غادة السمان في معرض حديثها عن مي: «تلك الفتاة ظلت أسيرة النظرة الأنثوية. فالزحام المتملق حضور موحش، ومي كامرأة ذكية ومرهفة كانت بالتأكيد تعي وخز الاستهانة بإبداعها ككاتبة، ومعظم الذين حولها يمطرونها بزبد الإعجاب الملتبس بشخصها الناعم قبل إبداعها»[3]. ويقال إن الرافعي طلبها زوجة ثانية. وفي أوضاع كتلك ندرك لماذا غيّرت مي اسمها من ماري إلياس زيادة إلى اسمها المعروف، ففي ذلك ابتعاد عن الاسم المسيحي في مجتمع مسلم، كما أننا ندرك لماذا اختارت مي أن تترجم أعمالاً أجنبية تتحدث هي من خلالها عن معاناتها، كما في كتابها **ابتسامات ودموع** الذي كان عنوانه في أصله الأجنبي **الحب الألماني**. لكن المعاناة الأكبر جاءت في نهاية حياة الكاتبة حين أصيبت بالاكتئاب فتدخّل أهلها ليأخذوها من مصر إلى لبنان ويستولوا على ممتلكاتها ويضعوها في مصحّة عقلية لم يخرجها منها

---

(3) مقتبسة في نوال مصطفى، مي زيادة: **أسطورة الحب والنبوغ**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003.

سوى عدد من الشخصيات التي أدركت حجم المأساة ومنهم المؤرِّخ اللبناني المعروف أمين الريحاني. لقد توفيت مي بعد ذلك بفترة قصيرة عن خمسة وخمسين عاماً.

لم تكن مي زيادة نسوية بالمعنى الدقيق للكلمة لكنها نافحت عن حقوق المرأة بطريقتها الهادئة الناعمة وأهمية حالتها تكمن في أنها تجسِّد الأوضاع التي سعت لتغييرها، وهو ما يمكن أن تحكيه غير كاتبة وغير مثقفة عربية، بل ربما ملايين النساء في وطننا العربي وأجزاء كثيرة من العالم ليس في الماضي فحسب، وإنما في عالمنا الذي نعيش اليوم أيضاً.

وجوه العدو: التباسات المفهوم

العدو جزء أصيل في العلاقات الإنسانية، تماماً كالصديق. بل إن وجود الصديق يقتضي بالضرورة وجود العدو، لولا هذا ما وجد ذاك ولا تحددت هويته والحاجة إليه. وفي تاريخ الإنسان هناك أعداء بقدر ما هناك أصدقاء أو حلفاء. ويصدق ذلك على سجّلات الثقافات على اختلافها، سواء كانت أدباً أم تاريخاً أم غير ذلك؛ ففي كل تلك حضور متواتر وواضح للأعداء والعداوة بصُوَرها المختلفة، مثلما أن هناك حضوراً موازياً للأصدقاء والصداقة. لكن اللافت هو أنه في حين احتلت الصداقة والصديق مكانة واسعة في حيّز الاهتمام البحثي والكتابة الأدبية والتأمُّل الفلسفي، كان هناك نقص في ما دُوِّن من تأمل وتحليل حول مفهوم العدو والعداوة وتاريخهما. الصديق والصداقة موضوع متواتر في كثير من الثقافات، ومنها الثقافة العربية الإسلامية والغربية بفروعها (ولا أظن أن الثقافات الأخرى أقل عناية بذلك أيضاً). ومع أن العدو يحضر عادة حين يكون الصديق موضوع البحث فإن التأمل قلّما ينصرف إليه أو إلى مفهوم العداوة، هذا على الرغم من أن التأمل والتجربة على حدّ سواء كثيراً ما يفضيان إلى نتيجة واحدة هي أن التداخل سمة

المفهومَين سواء في وضعهما التجريدي أو المتعيّن، كما في القول المتواتر: العدو في ثياب الصديق.

التداخل الذي تعترف به الثقافة ويتمثل في حكم شعبية أخرى مثل «اتقِ شر من أحسنت إليه» و«عدو في ثياب صديق» وغيرهما، إنما يؤكد ليس صحّة تلك الحكم بقدر ما يؤكد صعوبة الفصل أحياناً بين الصديق والعدو أو -وهو ما يهمني هنا- بين مفهومَي الصداقة والعداوة. يتضح في أحيان كثيرة أنه ليس ثمة حدود قطعية بين العدو والصديق، أن دورَيهما قابلان للتبادل، أو مظهريهما ينطويان على لبس، أن الالتباس سمة أساسية في الاثنين. الحكمة الشائعة الأخرى التي اختصرها الشاعر بقوله «جزى الله الشدائد كل خير/ عرفت بها صديقي من عدوي»، تؤكد أن الفصل بين الاثنين يحتاج إلى شدائد، إلى أوضاع صعبة أو اختناقات تساعد على وضوح الصورة. ومن هنا كان تأسُّس بعض الحِكَم الشائعة، التي تمثل خبرات إنسانية عامة في نهاية المطاف، على مساعدة الأفراد على تبيُّن الصديق من العدو: صديقك من صدَقك لا من صدّقك. هناك منطقة لبس وكثير من الناس يصعب عليه التفريق، لذا لزم التذكير بمعيار الصداقة ومن ثم العداوة. لكن شأن كثير من الحِكَم الشائعة تظل هذه المقولات قاصرة عن توضيح الالتباس ومناطق التعقيد في مفاهيم الصداقة والعداوة. فالقول، مثلاً، بأن الصديق هو من يصدقك القول لا من يصدّقك ينفي ضمناً أن كل من صدّقك غير صديق أو عدو وهو غير صحيح كما تؤكد التجربة، فلو اتبع الناس حكمة كتلك، كما لو اتبعوا حِكَماً تقول باتقاء شر من نحسن إليه، لكره الناس بعضهم بعضاً وشاعت العداوة. لكن الطبيعة الاختزالية

والتفكير البسيط الكامن في الحكمة الشعبية هو ما يتضح في مثل تلك التعميمات على الرغم من أنها لا تخلو من أهمية.

لكن ما الذي يدفع للحديث عن هذا الموضوع أو يكسبه أهمية؟ هذا السؤال المشروع له إجابتان إحداهما عامة والأخرى شخصية، والإجابتان متداخلتان أيضاً، كما هما الصديق والعدو. أما العامة فهي أن هناك حاجة لفهم جوانب من الثقافة/ الثقافات لا تلقى اهتماماً كافياً على الرغم من أهميتها في حياتنا بصفة عامة والجانب الفكري الثقافي منها بوجه خاص. وسأفصّل في هذا لاحقاً، لكن لأوضّح الجانب الشخصي قبل ذلك. فالاهتمام بالعدو -بصوره ومفاهيمه المتعددة- كان شاغلاً بحثياً لي حتى صار سمة لبعض ما كتبت أو بالأحرى ألّفت. كتابي **المكون اليهودي في الحضارة الغربية** تأسّسَ على مواجهة لمفاهيم من أبرزها مفهوم العدو وإن لم يفضِ فيه أو يجعله محور اهتمامه من الناحية النظرية. ففي مقدمة الكتاب ذكرت أن من الصعب على أي منا الكتابة عمن نحب وعمن نكره لأننا في كلتا الحالتين محاصرون بعواطفنا التي قد تعمينا عمّا في أولئك من مثالب أو حتى ما لهم من محاسن، أو العكس. وكان البحث في مجموعه محاولة لفهم الكيفية التي تشكّلت فيها الهويات والعلاقات الإنسانية المختلفة بناء على مفاهيم العداء والصداقة، الـ«نحن» والـ«هم»، وكيف تأثرت بذلك الخطابات الأدبية والفلسفية والعلمية. وكنت قبل الانشغال بالمكوّن اليهودي قد انشغلت في مرحلة مبكرة هي مرحلة الدكتوراه بمكوّن آخر يمكن أن نسميه «المكوّن العربي الإسلامي» في الثقافات الغربية وكيف كان مفهوم «العدو» أساساً لكثير من الأعمال الأدبية الأوروبية والأميركية منذ

العصور الوسطى، فتحددت هوية الغربي المسيحي على أساس من العلاقة بالعدو المسلم مثلما تشكلت بناء على العلاقة بالعدو اليهودي (وفي أحايين نادرة كان المسلم واليهودي صديقاً وكان في ذلك يؤدي دوراً مختلفاً بطبيعة الحال).

ومن ناحية مقابلة، انشغلَ باحثون كثر بالعدو والعداوة في الثقافة العربية الإسلامية وذلك غالباً من زاوية التصورات المتراكمة حول «الآخر» وفاعليتها في تشكيل الخطابات الدينية والسياسية والأدبية. الآخر بوصفه العدو (وهو أحياناً الصديق لفئات دون فئات) يملأ فضاء الثقافة بمستوييَها العالِم وغير العالم أو الشعبي ويملأ ما بينهما من خطابات إعلامية سواء في الشرق أو الغرب أو الشمال أو الجنوب. العدو حاضر دائماً سواء سمّي بصفته المخفّفة «الآخر» أو بصفته الحادّة المباشرة «الشر» و«السوء» أو غير ذلك من الصفات.

غير أن من اللافت أنه على الرغم من هذا الحضور الكثيف في الثقافة والوجدان الإنساني عبر التاريخ، بل على الرغم من الدراسات الكثيرة والتأملات الفلسفية والتحليلات الاجتماعية والنفسية وغيرها، لا نجد الكثير من التأمل في مفهوم «العدو» من الناحية النظرية: من هو العدو؟ كيف تشكلت وتتشكل صورته؟ أو كيف ينشأ؟ ثم ما الدور الذي يلعبه في تشكل رؤية الإنسان لنفسه ولغيره؟ أو بصيغة معدلة: ما هي العداوة؟ وكيف نفهم أنفسنا من خلالها؟ كيف نفهم الثقافات الإنسانية من خلال أعدائها سواء كانوا حقيقيين أو متخيلين/ وهميين؟ وكيف نميّز بين الحقيقي والمتخيَّل وما مدى التداخل بينهما؟ إن الحديث لا يتوقف عن العدو والعداوة ولكن

معظم الوقت يمضي في تحديد اسم العدو، أي واحد من الناس أو شعب من الشعوب هو، وليس في ماهية العداوة، بمعنى أننا أحياناً نعرف أعداءنا ونتحدث عنهم بثقة ووضوح بينما تظل أسئلة أخرى معلّقة: ما هي السمات التي تجعلهم أعداء؟ وهل هم أعداء فقط أم أن لهم سمات أخرى؟ وكيف تحولوا إلى أعداء؟ وهل لنا دور في ذلك؟ هل عداوتهم شرّ خالص أم كراهية طارئة؟ تلك الأسئلة قلّما تُطرح، لأننا في الغالب مستعجلون لإيقاف أولئك الأعداء عند حدّهم والتخلص من أذاهم بإبعادهم أو حتى بالقضاء عليهم، ولا نملك الوقت ربما للتفكر فيهم وتحليل ماهياتهم وأدوارهم.

أسئلة كتلك تذكّرنا بأن مفهوم العداء وما يتفرع عنه جزء من شبكة مترابطة من المفاهيم، منها: الشر والسوء والكراهية والأذى والخبث وغيرها. ولعلّ الشر من أبرزها لأنه النقيض المباشر للخير ليس في اللغة العربية وحدها وإنما في لغات وثقافات أخرى. ومن هنا فإن البحث في مفهوم العدو والعداء أو العداوة يفضي بالضرورة إلى استحضار ليس لنقيضها فحسب وإنما للشبكة المفاهيمية التي يقع ضمنها.

لكن السؤال الذي يبرز هنا لا يتوقف عند المفاهيم وإنما يمتدُّ إلى ما يعنيه البحث فيها. ما الذي يمكن أن يسفر عنه البحث في مفهوم العداوة وما يتصل به؟ ما جدوى مبحَث كذاك، بتعبير أكثر مباشرة؟ أو بصيغة أخرى ماذا يعني للثقافة أو ما الذي يفيده بشأنها التأمل في دلالات مفهوم كالعدو والعداوة؟ السؤال إذاً عن مبرِّرات مثل هذا الاهتمام أو الضرب من التأمل. والإجابة تتجه أولاً ودون شكّ إلى أنَّ فهم ثقافة الإنسان، بما هي مجموع عقائده وطرائق

تفكيره وإبداعه وأساليب عيشه، هدف كبير بحدّ ذاته. لكن هدفاً عاماً كهذا لا يبرر المبحث بحدّ ذاته، بمعنى أن اختيار النظر في مسألة العدو في الثقافة كان يمكن أن يحل محله اختيار آخر. من هنا كان ضرورياً أن أشير إلى أننا أمام مبحث يندر البحث فيه، وهو أمر أشار إليه أحد أبرز من وقفوا عنده وكتبوا فيه باستفاضة، وهو الباحث الأميركي جيل أنيجار[1]، وندرة البحث في مسألة ما مبرِّر أكاديمي شائع وراء معظم ما يؤلَّف سواء في الجامعات أو غيرها. لكن ذلك المبحث ليس في الحقيقة المبرِّر الرئيس هنا.

يكتسب العدو في أي ثقافة أهمية خاصة لأنه في الغالب يقع في منطقة المحظور، المنطقة المحاطة بكثير من القيود والحساسية. ولهذا السبب كان العدو في كثير من الأحيان صنيعة صور نمطية لا تصدق عليه بالضرورة بقدر ما تتصل بالثقافة التي تتخذه عدواً، الأمر الذي يجعل العدو مفيداً للتعرُّف على تلك الثقافة، فهو يقودنا إلى مناطق شديدة العُمق وبالغة الحساسية. إننا نتعرّف على تلك الثقافة من خلاله أكثر ممّا نتعرّف عليه هو، نتعرّف على تحيزات وأهواء

---

(1) أنيجار أو النجار (Gil Anidjar)، باحث أميركي من أصل يهودي مغربي (جلعاد النجار)، أستاذ في دراسات الشرق الأوسط في جامعة كولومبيا بنيويورك وله كتاب حول مفهوم العدو عنوانه: *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*, Stanford University Press, Stanford, 2003. وقد سبق لي أن كتبت حول هذا الكتاب في كتابي **هموم العقل** (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2016). وإلى جانب النجار اهتمَّ بمفهوم العدو أيضاً المفكر والروائي الإيطالي أومبرتو إيكو في كتاب بعنوان **اختراع العدو**: Umberto Eco, *Inventing the Enemy*, Mariner Books, Boston, 2013.

وأيديولوجيات مثلما نتعرّف على مبرِّرات حقيقية أو واقعية. فليس العدو مجرد صنيعة للمخيلة ولكنه يغدو كذلك حين تعمل المخيلة على تضخيمه وشحنه بالكثير من الصفات التي قد يصدق بعضها ولا يصدق البعض الآخر. على الشعوب والثقافات ينسحب ذلك كما على الأفراد والجماعات. لكل أعداؤه ولكل أسباب عداء، ويختلف أولئك الأعداء وتختلف أسباب عدائهم باختلاف الثقافات والشعوب والأفراد وباختلاف الظروف التاريخية التي أدت إلى نهوض عدو واختفاء آخر.

في الملاحظات التالية محاولة لسبر بعض الوجوه التي يمكن من خلالها التوصل إلى تحديد مفهوم العدو بوصفه مفهوماً مركزياً يتصل بمفاهيم أخرى تضيء الثقافة من زوايا يصعب الوصول إليها من دون ذلك المفهوم. وسيعتمد البحث في تلك الوجوه على مصدرَين رئيسَين: مصدر نظري يتمثل في بعض ما أُلِّف على المستويات الفكرية/ الفلسفية أو النقدية الأدبية أو التاريخية أو الأنثروبولوجية، أعمال تتجه إلى ذلك المفهوم على نحو رئيس أو جزئي؛ أمّا المصدر الآخر فمصدر نصي إبداعي يتمثل في أعمال أدبية، روائية وشعرية وغيرها، تصدر عن رؤية ضمنية للعدو والعداوة ولكن على نحو ينطلق من تلك الرؤية ويحيل إليها. الأعمال ذات الطابع النظري حول العدو قليلة كما يبدو ومجملها يشير إلى ذلك المفهوم وما يتصل به ضمن البحث في قضايا أخرى، في حين أن الأعمال الروائية كثيرة. وفي حالة المصدر النظري فإن بعض الأعمال ليست مطبوعة أو ورقية دائماً وإنما يأتي بعضها في شكل محاضرات على الإنترنت. الأعمال الأدبية منتشرة بطبيعة الحال في آداب ولغات

مختلفة وهي منتقاة هنا بحُكم صلتها بالموضوع لأن الهدف هو التدليل والتمثيل للقضية وليس تقصيها.

I

نشرَ المؤرِّخ البريطاني نويل مالكوم كتاباً بعنوان **أعداء مفيدون** (*Useful Enemies*) (2019)، تناولَ فيه، كما يشير العنوان أيضاً، «الإسلام والإمبراطورية العثمانية في الفكر السياسي الغربي 1450-1750»[2]. ولا شكّ أن عنواناً كهذا جاذب بما يكفي لأن يتساءل الإنسان كيف يمكن للعدو أن يكون مفيداً. لكن السؤال ما يلبث أن يفقد الكثير من إثارته بمجرد تبيُّن الأوضاع الإنسانية الكثيرة، وليس السياسية أو التاريخية فقط، التي يمكن فيها للعدو أن يكون مفيداً. فنحن نوظِّف أعداءنا لندعم رغباتنا واهتماماتنا ومصالحنا العليا وغير العليا سواء من حيث نحن أفراداً أو جماعات أو شعوباً وثقافات. ابتداءً من الطفل الذي يستغلّ خصومة أسرته مع أسرة جيرانهم ليطالب بدرّاجة لا تقل إتقاناً عن دراجة ابن الجيران أو الموظف الذي يستفيد من تنافس مديره مع مدير آخر ليطالب بمزايا يتمتع بها موظّفو الإدارة الأخرى، تستمر الإفادات من الأعداء أو الخصوم لتشمل الشعوب التي تستهلك خطابات سياسية تعتمد على حجم العداء الديني أو التنافس الاقتصادي بينها وبين شعوب أخرى لإشعال حرب أو تحقيق مصلحة ما. كثيراً ما يكون الأعداء مفيدين سواء وجدوا واستغلينا وجودهم أو ضخّمنا خطرهم أو حتى اخترعناهم اختراعاً.

---

(2) Noel Malcolm, *Useful Enemies: Islam and the Ottoman Empire in Western Political Thought, 1450-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2019.

في كتابه المشار إليه يتوسّع مالكوم في ذكر وتحليل الشواهد والكيفيات التي جرى فيها توظيف العداء بين أوروبا المسيحية في عصر النهضة من ناحية والعثمانيين من ناحية أخرى، لا سيما بعد فتح القسطنطينية (أو سقوطها تبعاً لموقع المتحدِّث) من قِبل محمد الثاني المعروف بالفاتح. كان العثمانيون أعداء لمسيحيي أوروبا من قبل أحداث القسطنطينية، لكن ذلك العداء تفاقمَ بشكلٍ غير مسبوق بعد خسران أوروبا لمدينة طالما عدّت معقلاً من معاقل الحضارة الأوروبية المسيحية. غير أن كون القسطنطينية قبل استيلاء العثمانيين عليها عاصمة للمذهب الأرثوذكسي المنشقّ عن البابوية الكاثوليكية في روما، أضافَ تعقيداً للمسألة جعل خسران أوروبا لما كان إمبراطورية مسيحية تعرف بالإمبراطورية الرومانية الشرقية مزيجاً من الخسران والكسب أيضاً للكاثوليك الذين وظفوا العدو الجديد لمهاجمة الانشقاق الأرثوذكسي والتحذير من أي انشقاق آخر بوصفه مؤدياً إلى كوارث كبرى مثل استيلاء من يفترض أن يكونوا أعداء للمسيحية كلها على مكان يحمل الكثير من القدسية للمسيحيين. كان الأرثوذكس أعداء للكاثوليك لكن مجيء عدو من نوع مختلف أربكَ العداوة وعقدها فتراكمت العداوات وتعقّدت الخطابات، وهذا التراكم والتعقيد هو ما يتصدى له المؤرِّخ البريطاني بالتحليل والتأمل في دراسته الضخمة والمتعددة الفصول والتي يتضح فيها توظيف العدو بطرق كثيرة سنعود إليها أو إلى بعضها لاحقاً.

الباحث الأميركي أنيجار، أو النجار، يأتي إلى المسألة من زاوية مغايرة هي تاريخ العدو في أوروبا. يرى الباحث أنه في حين شُغلَت الفلسفة الغربية وعلم السياسة وعلوم النفس والاجتماع

والأخلاق وغيرها في الغرب بالصديق والمحب، أو بالصداقة والحب، «لم يتحول «العدو» يوماً إلى مفهوم أساسي ولا حتى إلى مفهوم إجرائي ذي قيمة. . .»[3]، غير أن هذا لم يعنِ غياب العدو بطبيعة الحال وإنما تهميش الحديث عنه وتناوله بالتحليل كما هو. ما حدث هو اختزال ذلك العدو لا سيما في العصر الحديث الذي يبدأ في عصر التنوير. فمنذ ذلك الحين والعدو في أوروبا أو الغرب بصفة عامة يتحدّد باثنين: العربي واليهودي. وهوية هذين الاثنين العدوانية تأسست من منطلق سياسي/ لاهوتي حتى لدى فلاسفة ومفكرين تنويريين مثل مونتسكيو وكانط وهيغل وفرويد. فلدى هؤلاء ترتسم صور نمطية لليهود والعرب مستلّة من تصورات استشراقية أوروبية في أساسها، ارتسمَ بمقتضاها العرب واليهود بوصفهما شعبَين متديّنَين ومستسلمَين للقدر أو للأنظمة الاستبدادية، وعلى النحو الذي يجعل الشعبَين في موقف النقيض إزاء الشعوب الأوروبية الصاعدة في مدارج التنوير والحرية والمساواة. غير أن هذا الدور المركزي في تصور أوروبا لنفسها ظلَّ متوارياً في الخطابات الفكرية الأوروبية. ففي حين يعلو ويكثر الحديث عن الصداقة والأصدقاء وعن الهوية، فإن العدو يظل متوارياً ودون تحليل ومواجهة فكرية تتناسب مع أهميته في صياغة التاريخ والثقافة.

في كتابه الشهير **روح القوانين** يتحدث الفرنسي مونتسكيو، كما يخبرنا أنيجار، عن النظام الاستبدادي والحاكم المستبِد والشعوب الخاضعة لذلك كله، ومع أن «هدفه الأساسي ليس الأنظمة البعيدة»

---

(3) *The Jew, the Arab*, op. cit., p. xxiv.

وإنما النظام البابوي في أوروبا، فإن المسلمين، ممثَّلين بالسلطان العثماني والشعوب الخاضعة لحُكمه، يُقدَّمون بوصفهم الأمثلة الأساسية والرئيسة لما يريد توضيحه. ثم يضع المفكر الفرنسي التنويري المسلمين بموازاة اليهود الذين يصفهم في كتابه بالعميان. هنا، كما يقول الباحث الأميركي، يمتزج السياسي، الذي يفترض أنه مدار النقاش لدى مونتسكيو، بالديني. أما الفيلسوف الألماني هيغل فيتحدث عن «الشخصية الشرقية» متمثلة باليهود تارة وبالمسلمين تارة أخرى: «في كتاباته الأولى يربط هيغل اليهود بـ«الاستسلام المتأصِّل» في العبادة، «الدال على عبوديتهم»». في «روح المسيحية» يوضِّح هيغل ما يسميه «الخطر الشرقي»، الخطر الذي يتجسّد في ما يسميه «الشخصية الشرقية» حيث يجتمع «العطش إلى الهيمنة» مع «الاستعداد للخضوع لأي استعباد». هذه الآراء حول اليهود والمسلمين تجتمع مع غيرها لتوجد صورة للعدو بوصفه المختلف أو الغريب وعلى نحو سلبي، أي بوصفه ممثِّلاً لقِيَم وحالات سياسية وثقافية ومجتمعية منافية لما لدى ذات المفكر وبيئته المحيطة.

II

الدراستان المشار إليهما حول العدو، دلالاته وتاريخه وكيفيات توظيفه في أوروبا، تطرح سؤالاً أو أسئلة تلقائية عن الظاهرة نفسها في الثقافات غير الأوروبية، ومنها هنا وبشكل خاص الثقافة العربية، ماضياً وحاضراً. من هو العدو في ثقافة كالثقافة العربية؟ وكيف يحدَّد؟ ثم كيف جرى توظيفه أو استعماله؟ بتعبير آخر، ما هو تاريخ العدو في الثقافة العربية وما هي تمثلاته؟ أسئلة كبيرة دون شكّ

وتحتاج لهذا السبب بحثاً مطولاً يقتضي مسح مناطق عديدة من الثقافة العربية وفي عصور مختلفة، وليست الصفحات التالية ممّا يتّسع لذلك. ما تتسع له أو لبعضه هو استقراء لجانب من الثقافة أودُّ التوقف عنده. إنه الجانب الأدبي، أي النصوص الأدبية، الشعرية والسردية التي يتمظهر فيها العدو على نحو يستدعي التأمل والتحليل.

ما يسترعي الانتباه في الدراستَين الغربيتَين المشار إليهما أنهما لا تُعنيان بالأدب بوصفه حقلاً بحثياً للتأمل في تمظهرات ودلالات العدو والعداوة في الثقافة. ولذلك أسبابه بالطبع، ولعلّ أهمها النظر إلى الأدب على أن مداره المخيِّلة والحسّ الجمالي والعاطفي وأن اللُّغة فيه ليست ممّا يمكن أو يسهل الركون إليه للتعرُّف إلى البنى والمفاهيم المعرفية. النصوص الدينية والسياسية والفلسفية أكثر موثوقية لدى المؤرِّخين ومحللي الثقافة لما يتّسمان به من مباشرة في التعبير ووضوح في المقاصد قياساً إلى النصوص الأدبية المجازية غالباً. غير أن المعروف أن من المناهج النقدية ما عنيَ بصلة الأدب بالتاريخ والواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. وقد تطور بعض تلك المناهج ليوائم بين الواقع التاريخي وغيره من ناحية والجمالي الأدبي من ناحية أخرى فدعَت إلى قراءة الأدب من زوايا تعزِّز مساءلة بعض المفاهيم والقناعات أو المعتقدات المنغرسة في لحمة الثقافة كمفاهيم العنصرية والهيمنة. المنهج المعروف بالتاريخانية الجديدة يطرح تلك الأسئلة واستطاع على مدى العقود الماضية أن يبرز ما ينطوي عليه كثير من النصوص الأدبية من تحيزات اجتماعية وثقافية لم يعتد الباحثون والنقّاد الوصول إليها أو مساءلتها. ولم تفعل التاريخانية الجديدة ذلك بالنظر إلى الأدب بوصفه تأريخاً للحياة

أو المجتمع أو غير ذلك وإنما بوصفه بنى جمالية تكتسب الكثير من دلالاتها وأهميتها بالتعالق مع غير الجمالي وغير المجازي، وبالقدر الذي يجعلها تسلّط الضوء على وجوه من الثقافة لم يعتد الدارسون استقراءها من خلال الشعر أو المسرح أو الحكاية. ففي أعمال الناقد الأميركي ستيفن غرينبلات، مثلاً، دراسات واسعة ومفصّلة لعصر النهضة الإنجليزي من خلال نصوص لشكسبير ومعاصريه تكشف بمقتضى البحث التاريخاني عن اشتباكات أو «تفاوضات»، في المصطلح المتداول، مع شبكة التعاملات الاقتصادية والسياسية والدينية المعاصرة بالقدر الذي يؤكّد انخراس الأدب في محيطه الثقافي مع بقائه أدباً ذا خصائص جمالية ومجازية. يقول غرينبلات: «إن كانت ثمة قيمة في ما أصبح «التاريخانية الجديدة»، فإنها هنا، في الرغبة المكثفة في قراءة كل الآثار النصية للماضي بالانتباه الذي يعطى تقليدياً للنصوص الأدبية وحدها»[4]. النصوص الأدبية، بتعبير آخر، جزء من شبكة من النصوص التي يفضي بعضها إلى بعض ويمنح بعضها أهمية ودلالة ومتعة لبعضها الآخر.

وليتضح نوع التحليل المقصود سأورد هنا مثالاً من تحليلات غرينبلات التاريخانية يبرز فيها مفهوم العدو وشكل العداوة في نصّ مسرحي (وهي تحليلات لا أرمي إلى اتباعها منهجياً بقدر ما أوردها لأنها تؤكد الصلة بين الأدبي والتاريخي الثقافي على نحو مختلف عن الشائع منهجياً). في كتاب غرينبلات المقتبِس منه آنفاً، والذي يعدّ تأسيسياً للمنهج التاريخاني، يطرح الناقد الأميركي، بين نصوص

---

(4) Stephen Greenblatt, *Learning to Curse*, Routledge, London, 1990, p. 14.

أخرى، قراءة لمسرحية شكسبير **العاصفة**. من تلك المسرحية استمدّ غرينبلات عنوان كتابه **تعلُّم الشتيمة** لأن المسرحية ترينا صراعاً ثقافياً بين عدد من الشخصيات من بينها ملك مخلوع اسمه بروسبيرو وابنته ميراندا، من جهة، وإنسان «بدائي» يقيم في جزيرة معزولة اسمه كاليبان، بعد أن تسبب تحطُّم سفينة بروسبيرو في نفيه على تلك الجزيرة. وفي ذلك الصراع الدائر تتباهى ابنة بروسبيرو ميراندا بأنها علّمت كاليبان اللغة، فيردّ عليها: «علمتني اللغة؛ وفائدتي منها أنني أعرف كيف أشتم. لتحل عليك اللعنة أن علمتِني اللغة». يقول الناقد الأميركي إن ثمة علاقة واضحة هنا بين ما يقوله ويفعله الملك وابنته بسيطرتهما على الجزيرة وساكنها من ناحية، وما كان يحدث في الفترة نفسها تقريباً في العالم الجديد، أي الأميركيتين اللتين كانتا في تلك الفترة تتعرضان للاستعمار أو الاستيطان الأوروبي. الخطاب الذي يوظِّفه بروسبيرو وابنته هو ذات الخطاب الأوروبي تجاه من سموا بالهنود الحمر، وليس من الصعب تبيُّن أن ذلك الخطاب، ليس لدى شكسبير وحده بالطبع وإنما في نصوص كثيرة من الأدب الأميركي أيضاً، وكذلك في النصوص الدينية وغيرها ممّا كُتِبَ إثر تنامي الوجود الاستيطاني الأوروبي في العالم الجديد، أنه خطاب يتمحور حول تضاد بين الذات وعدوها، الذات وآخر تراه عدوانياً ومن الضروري السيطرة عليه. وصف كاليبان بالعبد على لسان ميراندا ابنة بروسبيرو في الفصل المشار إليه أعلاه من مسرحية شكسبير (أيها العبد المقيت) كان جزءاً من خطاب استعماري مسيحي أبيض يتنامى في مواجهة آخر مختلف، الخطاب الذي يحلِّل أنيجار بعض سماته لدى مونتسكيو وكانط وهيغل وفرويد.

غير أن مسرحية **العاصفة** تضع التقابل الشائع في المخيلة الشعبية بين الذات والآخر، الذات والعدو، في وضع صعب حين تنحاز للآخر، للعدو. يقول غرينبلات إن كاليبان يحقّق نصراً أخلاقياً حين يقول إن اللغة التي تعلمها من البيض لم تعلّمه سوى الشتائم. لا بروسبيرو ولا ابنته يحيران جواباً أمام تلك العبارة الصاعقة التي تهزم الذات أمام عدوها فتطرح علامات استفهام من شأنها أن تؤشكل ماهية العدو وهويته: أي الفريقَين هو العدو فعلاً؟ وإذا كانت العداوة تتحدد بالشر أو السوء فأيهما الأكثر شراً وسوءاً، حامل «الحضارة» القادم إلى الجزيرة أم ساكنها «البدائي»؟ ليست كل النصوص قادرة على خلق هذه الإشكالية أو قلب المفاهيم، أو ليس كل الكتّاب شكسبير، لكن أشكلة العلاقة بالآخر وطرح تساؤلات حول ماهية العدو أو هويته ظاهرة تجد امتدادها الأوضح في الأدب الحديث بصفة عامة، سواء في الغرب أو في الشرق، الشمال أو الجنوب. والأشكلة لا تعني تمييع هوية العدو بالضرورة وإنما تعني مساءلة المستقر من المفاهيم حوله ورسم مساحة من الخطاب الأدبي تسمح بالحوار أو بالعلاقة التفاوضية التي قد تنتهي بتحديد الهويات مثلما تنتهي بضبابيتها.

ما يعني هذه التأملات من الوقوف عند مسرحية شكسبير هو إبراز قدرة الأدب على التعالق مع التاريخي/ الاجتماعي دون أن يؤثّر ذلك على بقائه أدباً. هذه القدرة تتكرر المرة تلو الأخرى عبر العصور والأعمال لكن من زوايا متفاوتة وعلى مستويات متفاوتة أيضاً. وعلى هذا الأساس يمكن قراءة العدو في النص الأدبي بوصف تَمثله في النص متجانساً، من حيث المبدأ، مع التصورات

الاجتماعية والتمظهرات التاريخية للعدو في الثقافة. فثمة تواشج قد تخفيه مجازية النص أو تقنياته السردية، لكن التحليل قادر، كما يفترض، على الكشف عن ذلك التواشج.

وإلى جانب التواشج بين الأدبي والتاريخي/ الاجتماعي في النصّ الشكسبيري، هناك أيضاً خصيصة المساءلة التي تظلل مفهوم العدو وتربكه، وهي خصيصة تكاد تكون سمة رئيسة من سمات التناول الأدبي الحديث حيث تتوارى اليقينيات الصارمة وتحل محلها مناطق أكثر رمادية وأقل ثقة بوضوح الحدود وقطعيتها بين الألوان والهويات والانتماءات. في كتابه **العربي، اليهودي** يقتبس الباحث الأميركي أنيجار في بداية الكتاب نصاً لمحمود درويش مستلاً من مجموعته الشعرية **لماذا تركت الحصان وحيداً**. القصيدة بعنوان «. . . عندما يبتعد» ويقول مطلعها :

للعدو الذي يشرب الشاي في كوخنا
فرس في الدخان. وبنت لها
حاجبان كثيفان. عينان بنيتان. وشعر
طويل كليل الأغاني على الكتفين. وصورتها
لا تفارقه كلما جاءنا يطلب الشاي. لكنه
لا يحدثنا عن مشاغلها في المساء، وعن
فرس تركته الأغاني على قمة التل. . .

العلاقة بالعدو في هذا النصّ علاقة مركّبة بقدر ما هي ساخرة ومُدينة ومأسوية. هي علاقة محتل بمن وقع عليه الاحتلال لكنها تخرج عن مجرد الرفض أو الشتيمة المباشرة لتكشف جوانب من العدو لا

يبرزها عادة خطاب العداوة. فالعدو هنا ليس إنساناً فحسب وإنما فيه حنان على الكائنات، فهو «يأكل من خبزنا/ مثلما يفعل الضيف. يغفو قليلاً على/ مقعد الخيزران. ويحنو على فرو قطتنا...». لكن هذه الإنسانية وذلك الحنان يتضمّنان سخرية أيضاً. إنه يسكن في بيت ليس بيته ولكنه ليس ضيفاً، بل يفعل مثلما يفعل الضيف، وهو حين يحنو على القطة إنما يحنو على فروها، على الجميل فيها وليس عليها بوصفها مخلوقاً أو كائناً جديراً بالحنان. هي علاقة جزئية ومادية أيضاً، علاقة استمتاع أو تلذذ. وهذا كله يفضي إلى عدو دون شكّ لكنه عدو ملتبَس، عدو يشبه بروسبيرو وابنته كما يراهما كاليبان لدى شكسبير: يأتيان باللغة وأدوات الحضارة ولكنهما يوظفانها لمصلحتهما ويظلان معتديين على ما ليس لهما، متملكين لما لا يمتلكان.

ليس لدى أنيجار الكثير ممّا يقوله عن نص درويش لكنه يضعه بوابة لكل ما يرد في الكتاب، فذلك دور مثل ذلك الاقتباس في المقدمة، هو عتبة إلى النص الطويل. لكننا نكتشف أن الكتاب معني في بدايته على الأقل بأحداث معاصرة: الصراع العربي-الإسرائيلي والهيمنة الأوروبية الاستعمارية في أفريقيا ودور الأقليات وما نشأ من عداوات ومذابح نتيجة لتلك العداوات التي كان الأوروبيون شركاء في التمهيد لها من خلال سياساتهم الاستعمارية. وكان يمكن للبحث في العلاقة الاستعمارية أن يمتدَّ إلى نصوص أدبية أوروبية وأفريقية، مثلما كان ممكناً أن يمتدَّ إلى نصوص عربية فلسطينية تحديداً وإسرائيلية أيضاً. كان يمكن لأنيجار أن يتوقف عند روايات مثل **قلب الظلام** للبولندي/ الإنجليزي جوزيف كونراد أو **الأشياء تتداعى**

للنيجيري تشينوا أتشيبي أو أعمال أخرى يصعب حصرها، كلها تأملت في القضايا التي تشغل أنيجار، لكن ذلك غير ممكن بطبيعة الحال لكتاب يريد نماذج لا أكثر وليس الإحاطة بكل شيء، فضلاً عن أنه معني بالفكر أكثر منه بالأدب.

في قصيدة درويش حول العدو الذي يشرب الشاي إشارة إلى قصيدة للشاعر الأيرلندي ويليام بتلر ييتس تشترك معها في الهاجس الأساسي لمفهوم العدو أو هويته والعلاقة به. يقول درويش عن العدو:

[...] كان يسألنا أن نكون هنا طيبين.
ويقرأ شعراً لطيّار «ييتس»:
أنا لا أحب الذين أدافع عنهم،
كما أنني لا أعادي الذين أحاربهم [...]

ثمة إشكالية في الهوية، إشكالية مزدوجة، لدى العدو الإسرائيلي المحتلّ مثلما هي لدى الطيّار الذي رسمه ييتس محارباً في حرب لا شأن له فيها. لقد استوقف الشاعر الأيرلندي مفهوم العدو وهويته وطبيعة العلاقة به وذلك لأسباب لعلّ في طليعتها أن أيرلندا عاشت تجربة تاريخية طويلة مع التوتر العدائي الملتبس، ليس العداء التقليدي الواضح الحدود والهويات وإنما ذلك الذي تتداخل فيه الثقافة بالسياسة بالاقتصاد ويشتبك فيه التاريخ والجغرافيا إلى حدٍّ يشبه التداخل العربي الإسرائيلي، الإسلامي اليهودي. الطيار الأيرلندي الذي يشارك في حرب تقودها بريطانيا هو بالنسبة إلى ييتس في موضع رمادي، يحارب من لا يكره ويدافع عمّن لا يحب.

والعدو المقيم في «بيتنا» عند درويش قادم ليقيم في مكان لا صلة له به ومطالَب بالاشتراك في حرب لا علاقة له بها، بمحاربة من لا يعرف، من لا يعادي أو يكره، ودون أن يحب من يحارب من أجلهم.

محمود درويش أحد الشعراء الذين يمتلئ شعرهم بالأعداء وبملابسات العداء، ولكنه ليس الوحيد الذي انشغلَ بهذه المسألة انشغالاً أدبياً رفيعاً ومهماً، كما أن من الصعب القول إن الشعر هو النوع الأدبي الأكثر انشغالاً بقضية العداوة وهوية العدو ودلالات ذلك وتعقيداته. عالم السرد مملوء هو الآخر بحشد من الأعداء ومستويات متفاوتة من التأمل في تلك الثيمة التي تستدعي المزيد من البحث والاستجلاء. في بقية هذه الملاحظات سأنصرف إلى تلك الثيمة إذ تتمظهر في عالم السرد وذلك بالوقوف عند عددٍ من الروايات العربية التي يبرز فيها العدو بوصفه موضوعاً وبوصف العداوة مفهوماً يستدعي النظر.

III

الدخول إلى فضاءات السرد الروائي بصفة خاصة، والحديث عنه بصفة أكثر خصوصية، يعني الدخول إلى ما أسماه باختين بتعدُّد الأصوات، تعدُّد وجهات النظر، وتفاوت مستويات الخطاب، تلك السمة التي نجدها في المسرح أيضاً، لكن من النادر أن نجدها في الخطاب الشعري الوحيد الصوت غالباً بغنائيته المنفردة. وتعدد الأصوات والمستويات يعني أن نجدَ الشعبوي والنخبوي وما بينهما سواء اتصل ذلك بالعدو والعداوة أو بغير ذلك من ثيمات ومسائل.

ليس العدو هنا محصوراً بذلك الكائن أو الكيان الضبابي الملامح أو العداوة، ليست حالته باستمرار تلك الحالة من الحيرة التي يعبِّر عنها بيتس أو درويش، وإنما هي أحياناً تلك وأحياناً الصورة الواضحة بلونَيها الأبيض والأسود، العدو المحدَّد الذي تعلنُ عنه مواقفه أو كلامه. ولكنه في كل الحالات عنصر أساسي لإحداث التوازن في الرؤية، رؤية الخير والشر، أو الحق والباطل، مثلما أنه عنصر درامي لا غنى عنه لتطور حبكة القصة وإثراء الشخصيات. لكن الأهم من ذلك، فيما يتعلق ببحثنا هذا، هو الرؤية التي تحملها الرواية للعدو، وهي في الغالب رؤية كلية تتجمع عناصرها ممّا يقوله السارد العليم حين يكون حاضراً أو تقوله الشخصيات من زوايا نظرها المتفاوتة. ولكن لأن تلك الرؤية الكلية لا تخرج عمّا يريده لها الكاتب أن تكون فإن من غير المستبعد أن تتلوّن تلك الرؤية بموقف أيديولوجي، أي موقف يمتزج فيه ويصوغه المعتقد الشخصي والمكوّن الثقافي الفكري، فهو ضمنياً إمّا مع أو ضدّ عناصر في القصة، الأمر الذي تتشكل بموجبه شخصيتا العدو والصديق وما بينهما من شخوص رمادية الهوية أو عديمتها. وللخروج من هذه الزاوية النظرية يجب الدخول في تفاصيل الأعمال المتناولة هنا، وهي:

رضوى عاشور: **ثلاثية غرناطة** (2001)؛ عبد الرحمن لحبيبي: **تغريبة العبدي المشهور بولد الحمرية** (2013)؛ أميمة الخميس: **مسرى الغرانيق في مدن العقيق** (2017)؛ شهلاء العجيلي: **صيف مع العدو** (2018)؛ إسماعيل فهد إسماعيل: **في حضرة العنقاء والخل الوفي** (2013).

يتحدد مفهوم العداء والعدو في هذه الروايات من خلال عدد من

المحدِّدات التي يتفاوت بعضها من رواية إلى أخرى بينما يجتمع بعضها الآخر في أكثر من رواية لتتوحّد جميعها في محدِّد واحد. هذا المحدِّد الواحد هو التسلُّط السياسي، فهو موجود في كل الأعمال بوصفه مصدراً للعداء أو سبباً له. أما المحدِّد الثاني الذي يجمع أكثر من رواية هو التشدُّد الديني، فهو قاسم مشترَك بين عدد من الأعمال. ثم تتفاوت تلك الأعمال حول ثلاثة محدِّدات: الآخر-المستعمِر، الاختلاف الفكري، التسلُّط الاجتماعي. كل هذه مصادر للعداء بين الأفراد أو بين الأفراد والجماعات أو بين الأفراد والكيانات السياسية والدينية. وإذا كانت هذه المحددات موجودة في مئات أو ربما آلاف الروايات الأخرى فإن مدار البحث ليس مجرد العثور على العدو أو العداء وإنما استكشاف هويته والدور الذي يلعبه في الثقافة والمجتمع كما ينعكس ذلك في المخيلة الروائية وتمثلاتها اللغوية السردية. العدو عنصر أساسي في حياة الإنسان وثقافته لكن السؤال يبقى حول تحديد هويته: من هو العدو وما هي سماته، وما هي الظروف التي أدت إلى تبلور تلك الهوية والسمات؟ كما أن من ذلك السؤال حول طبيعة الدور الذي يلعبه أولاً في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية ثم في النص الأدبي. سيتبيّن أن الأدوار المشار إليها، أي صور العدو، تسير في أحد خطَّين: أ) العدو الواضح والمشترَك غالباً بين فئة كبيرة أو الفئة الأكبر في المجتمع، و ب) العدو الملتبس أو الضمني، وهو عادة عدو لفرد أو لفئة محددة من المجتمع وليس للجميع، ومن هنا يأتي التباسه فهو شخصية مراوِغة أو متخفّية وعدوانيتها نسبية.

لو نظرنا إلى أولى الروايات التي أشرت إليها وهي أقدمها من

حيث تاريخ النشر وأبعدها من حيث تاريخ الأحداث التي تتناولها، أقصد **ثلاثية غرناطة**، لوجدنا أن هناك عدواً رئيساً وواضحاً تتمحور حوله الرواية بصفة عامة هو العدو الإسباني المسيحي الذي يناصب المسلمين الأندلسيين والمغاربة العداء. ذلك العدو عدو جمعي أي أنه من الصعب تصور أحد من المسلمين في الرواية وغير الرواية لا ينظر إليه على ذلك الأساس، على الأقل في حدود القصة كما تواترت في كتب التاريخ وكما تتمثل هنا في رواية عاشور. تنطلق الرواية من ذلك الاتفاق الجمعي الضمني وتتأسّس على القبول به، فمحاربة المسلمين في الأندلس وإذلالهم فيها ثم طردهم منها كل ذلك ممّا رسخ صورة الإسباني المسيحي في الذاكرة والمخيلة الإسلامية عربية كانت أم بربرية بوصفه عدواً. المراحل أو الأجزاء الثلاثة في الرواية تتمحور حول معاناة المسلمين الجمعية في **غرناطة** (الجزء الأول) ثم معاناة أحد أفرادهم **مريمة** (الجزء الثاني)، ثم أخيراً **الرحيل** (الجزء الثالث) عن غرناطة بوصف ذلك معاناة جمعية أيضاً. وفي الأجزاء الثلاثة يتمثل الإسباني في المجمل عدواً وحشياً لا يحمل أي سمات إنسانية، لكن التعامل معه يدفع ببعض أفراد المسلمين إلى اتخاذ مواقف يعدّها آخرون تخاذلاً فيحدث ذلك لبساً في مفهوم العداوة نفسه. أول تلك المواقف المتخاذلة تنازل الحاكم المسلم أبي عبد الله الصغير عن غرناطة مقابل المال والوعود، وذلك في معاهدة سرّية لم تلبث حتى افتضح أمرها. ثم تتالت المواقف ببيع الناس ممتلكاتهم من الأراضي وغيرها ليصل ذلك في ذروة التماهي مع «العدو» إلى تنصر بعض الأمراء: «سعد ونصر ولدا السلطان أبي الحسن سميا نفسيهما الدوق فرناندو دي غرانادا والدوق خوان دي

غرانادا وزاد سعد على أخيه فالتحق بجيش قشتالة مقاتلاً في صفوفه». السؤال هنا: هل يعد أولئك المسلمون أعداءً أيضاً؟ وإن كانوا كذلك هل يتساوون في العداء مع الإسبان؟

ويأتي نموذج آخر من اللبس في هوية العدو حين يكتشف شابٌ مسلم اسمه حسن أن أخاه سعد يدعم المجاهدين الذين يحاربون المسيحيين الإسبان فيستقبلهم في بيت أخيه حسن الذي يقول لأخيه إن ما تفعله تهديد كل من في البيت من أفراد الأسرة وأن عليه أن يكفَّ عن التعامل مع أولئك المجاهدين. هنا يبدو سعد وكأنه دون أن يشعر يسبِّب الأذى لأناس يريد أن يقف معهم. إنه، حسب ما يرى حسن، يشترك مع العدو في تهديد أمن البيت وأهله فكأن فعله فعل عدواني أيضاً. لكن هذا الفعل النبيل في جوهره، من حيث إنه دعم لمن يجاهدون الأعداء، يحمل خطر أذى محتمل فيتحول، كما يرى حسن، إلى فعل عدواني. ثم نتبيّن أن ذلك الفعل إنما هو تمهيد لفعل عدواني أشد وضوحاً في مرحلة متأخِّرة من الرواية حين ترد الإشارة إلى أحداث في مكان آخر من العالم الإسلامي.

في الجزء الثالث من الرواية: **الرحيل**، يعود حاج من الديار الإسلامية فيستقبله الأهالي بالفرح والأهازيج كعادة من يعود من الحجّ. وفي رواية الحاج لرحلته يشير إلى أنه مرَّ بمصر وبقي أياماً في القاهرة حيث رأى الحكّام المماليك، ولاة مصر ضمن الخلافة العثمانية التركية، ويشير إلى الفروق الطبقية بين الحكّام وأهل مصر: «وفقراء مصر، على ثراء بلادهم، كثيرون وظلم حكامهم لهم شديد». يتساءل السامعون عندئذٍ مندهشين: «ألا يحكمهم الأتراك؟»، فيدور الحوار التالي:

- الأتراك وأيضاً المماليك يجورون على الأهالي ويبطشون بهم، ويثقلون عليهم بالضرائب والمكوس.
- الله أكبر! مسلمون يستبدون بالمسلمين؟!
- استغربت مثلكم عندما وجدت أن أهل مصر يكرهون حكامهم كما نكره نحن حكامنا الإسبان، واستغربت أكثر عندما رأيت بعين وسمعت كيف يشير التركي أو المملوكي إلى الرجال من أهل البلاد فيقول: «مصري فلّاح!» يقولها بتعال وازدراء وكأنه واحد من الإسبان يشير لواحد منا «بعربي كلب!».
- لا إله إلا الله!

هنا تتداخل الهويات ويصير الحاكم المسلم مساوٍ للنصراني الإسباني في عدائه للمسلمين. لكن الإسقاط التاريخي واضح أيضاً في أن الإشارة ليست محصورة في الماضي، في حكّام مصر من الأتراك والمماليك، وإنما هي منسحبة ضمنياً على حكّام مسلمين معاصرين يسومون مواطنيهم إذلالاً لا يختلف كثيراً، إن لم يفق ما يسومهم إياه الأعداء الغرباء سواء تمثل ذلك في الاستعمار أو غيره. تحديد هوية العدو لا تتكئ، بتعبير آخر، على الماضي وإنما متكؤها الأساس هو الحاضر والماضي يستعاد لتحديد هوية الحاضر. أما القاسم المشترك بين الماضي والحاضر فهو التسلُّط السياسي، القهر والإذلال وسلب الحقوق والحريات، سواء مارسَ ذلك العدو الإسباني المسيحي أم التركي/ المملوكي المسلم، أم العربي المتواري وراء التركي والمملوكي.

وإذا كان التسلط السياسي قاسماً مشتركاً في تحديد العدو في الروايات التاريخية الأربع فإن إسبانيا، وهذا ما يلفت النظر، قاسم مشترك آخر، كأن تاريخ المسلمين في الأندلس وما واجهوه هناك مجاز ضخم يستعاد المرة تلو الأخرى لتحديد هوية العدو، بين أغراض أخرى بالتأكيد. فإسبانيا هي الحاضرة في رواية المغربي عبد الرحيم لحبيبي **تغريبة العبدي المشهور بولد الحمرية** مثلما هي الحاضرة في الروايتَين الأخريين.

في رواية لحبيبي نقرأ استعادة لثيمة الرحلة وشكلها السردي التقليدي ليكون العبدي، بطل الحكاية، ابن بطوطة آخر لكن في رحلة مختلفة وهمّ مختلف. يرحل العبدي، الذي اكتشف الراوي العليم حكايته في مخطوطة حصل عليها وحقّقها، باتجاه الأراضي المقدسة في الحجاز وذلك في أواخر القرن التاسع عشر ليمرَّ بما مرَّ به من قبله من الرحّالة إلى جانب قوافل الحجيج المعتادة. لكن العبدي يتميز برؤية سياسية وحضارية تضعه في مرتبة أعلى من الناحية الثقافية الفكرية. اهتمَّ العبدي بالعلوم الدينية والوعظ والإرشاد «وما يتهدد الإسلام والمسلمين من غزو ونهب وانحطاط، وأنهم لم يفيقوا ليستردوا ما ضاع منهم، ذهبت ريحهم وفشل أمرهم وقضي عليهم إلى يوم الدين». هذا الهمّ الكبير يضعُ العبدي قريباً من النقطة التي وصلت إليها الأحداث في رواية رضوى عاشور **ثلاثية غرناطة** بضياع الأندلس وامتهان المسلمين فيها ورحيلهم إلى المغرب العربي.

يسعى بطل رواية لحبيبي إلى تحقيق هدف كبير ليس أقل من بعث الأمة من جديد. لقد تأمل في ما آلت إليه أمة الإسلام من

انحطاط وهو راحل في مهمته الكبرى التي لا تخلو بعض تفاصيلها من تناقضات وأساطير. يقول عن نفسه:

> إنني خرجت من بلادي باحثاً عن النبتة الأولى التي نمت منها أمة الإسلام وترعرعت حتى تفرقت في أقاصي الدنيا فملكت أرض فارس والروم وبلاد آسيا وأفريقيا وأقطار من البلاد الأروباوية، وأنني لو تمكنت من الحصول على هذه النبتة لقادر بحول الله وقوته أن أرد للإسلام والمسلمين ما ضاع منهم وأن ألقن الأعداء درساً لن ينسوه أبداً. فما خرجت من بلادي طالباً لمال أو جاه أو ذهب، وإنما طالب علم وعمل ودين وجهاد في سبيل الله وأمة الإسلام.

من الصعب أن نخطئ السخرية المبطنة هنا، ليس في ضخامة المطلب فحسب وإنما في الاعتقاد الأسطوري أيضاً بوجود أصل أو نبتة تعين على تحقيق ذلك المطلب الضخم. وسيزيد تلك السخرية عمقاً أن ندرك أن العبدي يناقض نفسه في موضع آخر حين يعلن أن رحلته إنما هي ملاحقة لفاتنة رآها في مخيلته، فاتنة «أراها تضيع مني وتختفي، وكأنها لا تعلم أنني أقوم بكل ذلك من أجلها ومن أجل سواد عينيها، وأنني أسعى وراءها...».

عنصر السخرية والتناقض هذا يظلل جدّية المسعى فيحيله إلى مسعى كيخوتي وأعداءه إلى طواحين هواء. ومع ذلك فإن الجدية تظل حاضرة من خلال الحقيقة التاريخية التي يبنى عليها السرد وتتأسس الرحلة المتخيلة، حقيقة الهيمنة الاستعمارية التي كانت

أحداث الرواية تدور أثناء إرهاصاتها الأولى حين كانت فرنسا تحتل الجزائر وتونس وتتأهّب لاحتلال المغرب وبقية أفريقيا مع غيرها من «البلاد الأروباوية». الخلفية الإسبانية/ الأندلسية كانت العمق التاريخي للصراع مع أوروبا إلى جانب أن إسبانيا كانت بالفعل تحتل أجزاء من شمال المغرب في تلك الفترة. البُعد الاستعماري بُعد عدواني واضح يحفظ للرواية جدية الطرح، الجدية التي تتعمّق حين نقرأ في مرحلة تالية عن حضور استعماري في أجزاء أخرى من الوطن العربي الإسلامي الذي يريد العبدي أن يحرره. لكن الحديث هنا يتجاوز الإشارات التاريخية إلى توثيق في الهامش ينقل الرواية إلى خطاب سياسي مصادم على نحو مباشر للتسلُّط السياسي الاستعماري بوصفه عدواً طاغي الحضور.

تأتي النقلة التالية في سياق الخيبة التي تصدم الرحّالة المغربي حين يصل الأراضي الحجازية فلا يجدها كما كان يأمل. إنه دون كيخوته يكتشف حقيقة الطواحين لتنتهي بذلك المفارقات والتناقضات والسخرية وتحل الحقائق صادمة مؤلمة:

> كنت أعتقد أنني وصلت إلى واحة الحق وأنني سأقتل الشك باليقين فأعتلي شجرة الحكمة وأشرب من النبع الصافي، فأنقلب إلى أهلي راضياً مرضياً. . . لم يكن حال أهل المشرق أحسن من حالنا في المغرب، ولم يكونوا في مأمن مما أصابنا، أترانا توائم أشقاء أشقياء.

يكتشف العبدي أن أهل المشرق لا يختلفون عن أهل المغرب في الخضوع للعدو، فإن خضع المغاربة لفرنسا فالمشارقة خاضعون

لبريطانيا أو «النكليز»، كما يسميهم: «كانت الجزيرة من مكة إلى أقصاها على محدة فارس عرضة للنهب والسلب من طرف النكليز الذين استفردوا بهذه المنطقة وببلاد مصر، تاركين للدولة الفرنساوية أرض الجزائر وتونس، ولجنس الصبنيول سبتة وتطاون، وما خفي أعظم، فلن يقر لهم قرار حتى يحطوا عسكرهم وجندهم في بلاد المغرب...». وليؤكد العبدي ما ذهب إليه من حال المشرق يشير في الهامش إلى اتفاق بريطانيا مع بعض حكّام الخليج كـ«الاتفاق الذي جرى توقيعه في «أبو ظبي» يوم 6 مارس 1892...».

غير أن الاشتراك في مواجهة العدو الأوروبي لم يحل دون أن يتكشّف الأمر عن وضع مختلف لا عدو مشتركاً فيه. إنها عداوة من نوع آخر لا علاقة للأوروبي بها: تلك هي العداوة المذهبية، الاختلاف بين المشرق والمغرب في ما يصفه العبدي (أو الكاتب؟) بين مالكية المغرب وما يطلق عليه «حنابلة الصحراء». في الحجاز يجلس العبدي في مجالس علم شرعي يستمع فيه إلى علماء المشرق فيؤكد أنه لم يسمع «منهم إلا كلاماً معاداً مكروراً، ينقل فيه الأخير عن الأول، والخلف عن السلف، محفوظاً مسنوداً، يؤمهم أكبرهم سناً وأغزرهم ذقناً وأكبرهم زبيبة وأطولهم سبحة». إنهم أناس «غلب عليهم التشدد فأنكروا كل حديث ورموه بالبدعة... وإن كان حب الدنيا والمال والثراء أكبر همهم وغلبة مرادهم...»، إلى غير ذلك من وجوه يرفضها الرحّالة المغربي وتحيل المشارقة إلى عدو ضمني أو داخلي، عدو يكمن في عالم الإسلام نفسه وليس آتياً من خارجه.

وممّا يسترعي الانتباه هنا أن الهوامش التي توضح وتوثق ما يرد في متن النص تحدث لبساً لدى القارئ في معرفة المتحدث فيها، هل هو

العبدي أم الراوي العليم (أم الكاتب نفسه). في هوامش سابقة نجد ما يشير إلى مسافة بين الراوي والعبدي. ففي فصل سابق بعنوان «كتاب السحر» نجد هامشاً يقول: «يستعمل العبدي ضمير المخاطب بدلاً من ضمير المتكلم في مخاطبة نفسه». الهامش يقع في إطار الحكاية المتخيلة بالطبع لكن وضع المسافة بين الراوي محقِّق المخطوطة والعبدي يطرح سؤالاً حول غياب تلك المسافة في الهوامش التي تأتي فيما بعد حول المشارقة. هل ثمة تماهٍ بين الراوي والعبدي حول الموقف من المشارقة؟ هل يشير ذلك إلى أن للكاتب نفسه رأياً قريباً من رأي العبدي والراوي تجاه العداوة في تجلياتها السياسية والدينية المشرقية؟ ربما نعم وربما لا، لكن من المحتمل أن الكاتب أرادنا أن نميِّزَ بين لونَين من الهوامش وأنه تماهى مع بعضها دون قصد. إن من الصعب تخيل ألّا يشترك الكاتب مع العبدي أو الراوي العليم في الموقف من الأوروبي المحتل أو من التشدُّد الديني، أي من التسلُّط بلونَيه السياسي القادم من الآخر والديني المحلي. الواضح هو أن التسلُّط الديني قادم من المشرق وليس من المغرب، فهو عداء تجاه جانب من جوانب الذات الدينية (المشرق والمغرب جزء من ذات أو هوية إسلامية شاملة).

ذلك العداء هو المحرِّك الرئيس، كما يتضح، في رواية قادمة من عمق المشرق، تحديداً من نجد حيث الوهابية و«حنابلة الصحراء». في رواية أميمة الخميس **مسرى الغرانيق في مدن العقيق** نجد رحّالة آخر يتحرك هذه المرة في الاتجاه المعاكس ليس من الناحية الجغرافية فحسب وإنما من الناحية الفكرية الثقافية أيضاً. مزيد

الحنفي أو النجدي شاب تحمله ليس القوافل فحسب إلى حواضر العالم الإسلامي في القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، لينتهي في الأندلس وإنما أسئلة العقل أيضاً إلى حيث اشتعالات الفكر في تلك المحطات التاريخية للحضارة العربية الإسلامية. يجمعه بالعبدي في رواية لحبيبي همُّ الرغبة في تغيير الواقع الذي آل إليه العالم الإسلامي، لكن الطريقَين يفترقان حين يبحث مزيد عن عقلانية المعتزلة بدلاً من حلول أسطورية لذلك المآل أو عن مذاهب دينية أكثر انفتاحاً. ومع ذلك فإن التشدُّد الديني هو العدو في كلتا الروايتين، واللافت أن ذلك التشدُّد سلفي حنبلي وهّابي في كلتا الحالتين. كما أن السلطة السياسية عدو آخر. غير أن رواية الخميس ليست معنية بسلطة الاستعمار نتيجة لاختلاف العصر، وإنما بسلطة المسلمين أنفسهم، سلطتهم بعضهم على بعض وما ينتج عن تلك السلطة من ظلم وتعسُّف، تماماً كما في رواية رضوى عاشور. لكن رواية الخميس تخلو من العدو الخارجي الذي نجده في الروايتَين الأخريين. إنه هنا عدو داخلي وليس خارجياً.

وتختلف رواية **مسرى الغرانيق** أيضاً في أنها تقدِّمُ اختلافاً مذهبياً غائباً عن الروايتَين الأخريين، وهذا أحد أهم أسباب العداء بالنسبة إلى الشخصية الرئيسة في الرواية، مزيد الحنفي أو النجدي. الخلفية التي يصدر عنها مزيد خلفية شيعية، لأن نجد التي عاشَ فيها كانت متشيّعة وإن كان تشيُّعها خفيفاً كما يشير مزيد نفسه. مزيد ينطلق من موقع الأقلية المذهبية وحين يصل الحواضر الإسلامية، بغداد ودمشق والقدس والقاهرة ثم أخيراً بلاد الأندلس، فإنه يجد نفسه أمام تشدد مضاعف: ديني تأذّى منه العقلانيون والمعتدلون،

وسنّي تأذى منه غير السنّة، فهو في مواجهتَين مركّبتَين، مرة لكونه مسلماً عقلانياً معتدلاً ومرة لكونه شيعياً. يقول مزيد: «جدي شيخ وإمام المسجد الجامع في حصن بين الأخيضر في حجر اليمامة وسط جزيرة العرب، يدعو فوق المنبر لآل البيت العلوي عقب كل صلاة بطول العمر والتمكين والاستخلاف في الأرض، فتؤمّن بعده اليمامة جميعها». لكن هذا الانتماء المذهبي يواجه توتراته باستمرار: «قوافل الحجاج حينما تمر بنا في اليمامة تسألنا: هل تشيّع بنو حنيفة بعد حكم الأخيضر؟ فالناس على دين ملوكهم؟ فيرد عليهم جدي (فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله)، فيزداد الأمر غموضاً بالنسبة لي». لكن الأمر ليس غامضاً للجد بطبيعة الحال لأنه يدرك ما تنطوي عليه الإجابة بنعم من مهالك وأن لا مخرج سوى إجابة وقائية بعموميتها، أو تقية كما تعرف الأقليات الدينية بصفة خاصة.

في بغداد وما يتلوها من مدن يواجه مزيد نفسه مواقف تضطره للتهرب أيضاً من الإجابات الصريحة. هو الآن يحمل صناديق من الكُتُب وُضعت بعهدته من قبل أحد محبّي المعرفة الذين وثقوا بأنه أحد الغرانيق، أي أهل «العلم والتوحيد» من المعتزلة الساعين إلى نشر مذهبهم العقلاني في أرجاء العالم الإسلامي. الكُتُب التي يحملها مزيد تواجه هي الأخرى مخاطر المصادرة والإحراق من قبل حكّام يخشون فتنة الدهماء ومتشددين من «راجلة الحنابلة» يرفضون ما في تلك الكُتُب من «زندقة»: «وإن من تغلغل كتب الفلاسفة، وتبع غلاة المعتزلة في تصرف العقل، فقد تبعهم بما صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر، وضعف إيمانهم». ثم يأتي وصف لراجلة الحنابلة يبرز غلظتهم ومدى تشددهم: «رهط من

الرجال يقارب عددهم الثمانية يهللون ويكبرون، كانوا ضخام الأبدان عظام اللحى بعمائم ينحدر من أطرافها جدائل مشعثة، كأنها لم ترجل أو يطاولها دهن منذ عام، حفاة ويحملون عصياً غليظة في أيديهم».

في القدس يجدُ مزيد نفسه في بيئة أكثر تسامُحاً، فالنصارى هنا يعيشون مع المسلمين، لكن ذلك التسامح يظل نسبياً فضلاً عن كونه وسط بيئة أكبر حجماً وأقل تسامحاً بكثير. يرى الرحّالة النجدي بصيص التسامح ويقارنه بما عُرف في مناطق أخرى. فبعد الاستماع إلى أحد علماء القدس الذين لا يتردّدون في طرح أفكار جريئة حول الدين واللغة ولا يرى مغبة في الإشارة إلى فيلسوف مثل الكندي لكن بينه وبين نفسه: «تمتمت داخلي: «لو جهرت بهذا الكلام في أحد مساجد بغداد، لكنت خشيت أن تتقوض أعمدة المسجد فوق رأسي، ولكن يبدو أن مدينة الأنبياء تسمح ببعض الهرطقة»». تلك الحرية في التعبير تسمح أيضاً للشيخ أن يصف حال العالم المحيط به على نحو يكشف حالة التناحر المنتشرة:

> تماماً كما يظهر نبي على رأس كل أمة، فمن شاء أن يؤمن ومن شاء أن يكفر، ولكن الأمر ليس كذلك على الإطلاق، ففي القدس، وفي العراق، وفي اليمامة، أنهار دماء جارية بين صحائف الأنبياء وفي مدن العقيق.

ثمة عداوات مستشرية، عداوات في كل مكان وأساس كل منها الدين، الأمر الذي يعزِّز قناعة مزيد الحنفي بضرورة اللجوء إلى العقلانية المتمثلة بالفكر المعتزلي الذي يسعى إلى عقلنة التدين بالإفادة من معطيات الفكر اليوناني. غير أن هذا المسعى لا يخلو من

مخاطره أيضاً، فمزيد الذي يقرأ أرسطو يخشى أن يجرفه تيار اليونانيين: «فما إن أغلق الكتاب من هرطقة أرسطو، حتى أهرع إلى صلاتي أعفر جبيني بين يدي خالقي لعلي جبان لا أستطيع السباحة دون حبل». فثمة عدو ضمني وخارجي/ يوناني هنا، عدو يهدِّد بإفساد العقيدة، ومع ذلك فإن ذلك العدو على ما ينطوي عليه من مخاوف يظل جاذباً للرحّالة النجدي، وها هو يمضي في رحلته يصل القاهرة ثم ينطلق منها إلى الأندلس.

في الأندلس يكتشف الحنفي ما اكتشفه العبدي في رواية لحبيبي. إنها مدينة يتسلّط فيها الساسة ويهيمن الفقه، ولا مكان يكاد يذكر للعقلانية المنشودة: «ولكن أين ما كانوا يزعمونه حول الأندلس التي تحتفي بعلوم الكلام والحكمة والفلسفة وتجل شيوخها؟ يبدو أنه حينما يدخل الجند من الباب تخرج الفلسفة من النافذة». إنها قرطبة التي تخيِّب أمل الرحّالة فلا يجدها سوى واحدة من «مدن التغلب التي لا يروم ملوكها سوى السلطان». لكن مزيداً لا يستسلم بسهولة لذلك التسلُّط الديني والسياسي وما ينطويان عليه من خيبات، بل يحاول نشر ما لديه بتوزيع الكتب والدخول في جدل عقلاني فلسفي مع من يتعرّف إليهم، حتى إذا انتشر خبره أتته قرطبة الفقهاء المسيسة رافضة ما لديه من معرفة لتنتهي رحلته بالسجن: «قال لي الجند إنهم يرصدونني مذ قدمت إلى قرطبة، وإن من ينشر كتب المهرطقة عقابه شديد. . .». وبهذه النهاية الكئيبة تنهي أميمة الخميس روايتها لتضمّها إلى سلسلة من الأعمال التي تبرز الدلالات الملتبسة للعدو وأن الأمر ليس بالسهولة التي تصوّرَها مزيد حين قال بثقة: «إن الفارس الشجاع يختار أعداءه بعناية وحرص كاختياره أصحابه».

لربما أنه حرص على ذلك لكن توفيقه فيه لم يكن واضحاً وها هي قرطبة تثبت له ذلك وهو يخاطبها قبيل سجنه: «ماذا تخبئين لي يا قرطبة، يا شجرة رمان تكتنز ثمارها المرجان؟ أنا مزيد النجدي، ضربت لك أكباد الإبل من قبل نجد، فلم أجدك سوى مدينة أخرى من مدن العقيق تبرق بالثارات والدماء وتنازع السلطان».

IV

العدو الملتبس هو العدو الأصعب اكتشافاً وفي الوقت نفسه الأكثر إغراء بالتناول الأدبي ربما لأهمية الكشف عنه وأيضاً لما في غموضه من إثارة للكاتب والمتلقّي على حدّ سواء. هو عدو فاتن ليس سهل الانقياد وجدير بالهزيمة، كما يقول محمد الدميني. ومع ذلك يظل الأهم هو تداخل الهويات لدلالتها على ضبابية الحقيقة. في قصيدة دالة من عنوانها، «أعداء يشبهوننا»، يقول أحمد الملا:

لم يعد العدو بعين واحدة
جاحظة في جبينه،
لم يعد العدو ينفث ناراً
من بين أنيابه الحادة،
لم يعد بمخالب وقرون،
لم يعد برائحة نفاذة،
وكل ما عرفناه عنه
خلاف ما أراه الآن
في المرآة.



هذا اختزال شعري مرهف لحكمة بشرية قديمة. ومع ذلك فإن النهاية تظل مفاجئة وصادمة، نهاية تذكّرنا بعبارة الفرنسي بودلير في مجموعته **أزهار الشر** مخاطباً القارئ الذي يتوقع أنه سينفر ممّا سيقرأ في مجموعة تعلي من شأن المرفوض والمدنّس، فيقول له: «يا شبيهي، يا أخي». في السرد لا تظهر الصور بهذه الرهافة والاختزال عادة، ومع ذلك فإن فضاء التخيل يتيح لنا أن نتصور صدمات مشابِهة.

في روايتها **صيف مع العدو** ترسم شهلا العجيلي أوضاعاً صادمة للعداوة واحتمالات مأسوية لحضور العدو. هنا، كما في أعمال أخرى مرّت بنا، نوعان من العدو ظاهر ومتواري. الحرب السورية أفرزت أعداء متنوعين بعضهم واضح مثل الجماعات الدينية الإرهابية، داعش وغيرها، وبعضهم يتوارى خلف دعوى الشرعية والنظام. ما فعلته تلك الجماعات الإسلاموية الإرهابية معروف وبالقدر الذي يجعلها العدو الذي لا ريب فيه ولا ستار دونه، في حين أن العدو الآخر هو المصيبة التي تحتاج إلى انتباه. وهذا العدو الآخر عدوّان، كما سنرى.

في رواية **صيف مع العدو** حكاية مدينة وأهلها، وفيها حكاية شابة تروي القصة، قصة مدينتها وأهلها، من أحبته ومن كرهته. المدينة هي الرقة في الشمال السوري والسياق مأساوي، فهو يحكي الدمار الذي لحق بالأماكن كلها ومنها الرقة. العدو متعدِّد الوجوه، فهو الإرهاب باسم الدين وهو النظام السياسي وهو جماعات أخرى، كما أنه عدو يزحف داخل الأسرة، عدو شخصي تراه الراوية، بطلة

القصة -وليس ثمة بطولات تذكر-، كأنه عدو من نوع مختلف عمّا رأينا في الروايات التي مرّت بنا. عنوان الرواية يشير إلى ذلك العدو في الأسرة، لكن العدو الأكبر الذي ألحق الدمار بالناس والمدن موجود أيضاً وآثار دماره واضحة ومفصّلة هنا كما في روايات كثيرة أفرزتها المأساة السورية بعضها للعجيلي نفسها وبعضها لكاتبات وكتّاب آخرين. ما يسترعي الانتباه هو أن العدو الداخلي أو الضمني أبرز حضوراً من العدو الأكبر على مستوى المساحة السردية المخصَّصة لكل منهما، بل إن عنوان الرواية يشير إلى العدو الأصغر أكثر من إشارته إلى الأكبر.

تتضمّن الرواية حكاية الرقة وأهلها ثم تطور الأحداث في ظلٍّ الحرب الأهلية، لكن السرد يتركز على الراوية «لولو»، الفتاة التي تنشأ في أسرة تفتقد إلى الحب بين الأب والأم ولكنها تراه يتطور بينها وبين شابّ في سنها، وما بين العلاقتَين تنشأ علاقة أخرى بين الأم وعالم ألماني اسمه نيكولاس مهتم بدراسة التاريخ العربي الإسلامي يأتي إلى الرقة مستكشفاً المكان الذي عاش فيه عالم الفلك البتاني. بعد مغادرة الأب لأسرته تتطور العلاقة بين الأم ونيكولاس على نحو يغيظ البنت التي ترى فيه عدواً للأسرة ورمزاً لتفكُّكها.

لكن الأسرة التي تفكّكَت واحدة من سلسلة من الأُسر المفكَّكة، بعضها فكّكها العدو الأكبر والواضح، كما في حالة الفتاة هند التي عانت فقد الوالد أيضاً لكن ليس لأنه ترك أسرته بإرادته وإنما لأنه أرغم على تركها إلى سجون النظام. ومع ذلك فإن هنداً ببراءة الطفولة تذهب إلى المدرسة لنشد أمجاد ذلك النظام المتسلِّط:

«لن يخطر مطلقاً لمن يشهد حماسها وانتفاخ أوداجها وهي تنشد النشيد بنغمه الصحيح، أن أباها واحد من المعتقلين المتهمين بتهمة سياسية. والدها غائب منذ ثلاث سنوات، وهي تنشد للذين غيبوه...». غير أن تلك البراءة، كما تتوقع الراوية، ستتحول إلى حقد حين تكتشف «حقيقة أنها تنشد لوطن حرمها حضن والدها...»، هنا يبدو الوطن نفسه عدواً: «إن الذين يظلموننا، ويأخذون منا آباءنا هم أعداء بلا شك». ومع ذلك فإن الوطن الذي يبدو هنا عدواً سرعان ما يتضح أنه هو نفسه ضحية لعدو، لنظام سياسي ظالم وأعداء مختلفين تكالبوا عليه. حين تتحول المدن إلى خرائب يتضح ذلك العدوان العام على الناس والأرض والممتلكات. «طيران التحالف وداعش... أحرق الجسور إلى المدينة التي عادت إلى زمن سفن الأربعينيات». أدى ذلك إلى خروج الناس من المدينة وتحولها إلى خرائب:

> ورغم الماء والسماء الصافية الزرقاء، والشجر الأخضر، يسيطر لون الخرائب على الرقة، وينقله إلى الوجدان، نعم الخرائب في وجداننا، وهذا ما يجعلنا على الرغم من الضحك والبهجة ننهي حكاياتنا دائماً بغصة، وأحاديثنا بتنهيدة ورجاء!

إحدى خرائب الوجدان هي تلك التي عرفتها الفتاة لولو قبل أن تعرفها الرقة. عرفتها وهي ترى الألماني يحتل مكان أبيها في قلب أمها:

أواجه قلة حيلتي بأن أستسلم، وأشعر بقلبي يتشقق مثل أرض عطشى.
أنظر إلى فوق، فأجد نفسي محاصرة بالسماء، سماء العدو القادم من الشمال.
ما له وما لنا! يريد أن يسطو على سمائنا، ونجومنا، وعلى البتاني، وعلى أمي بادعاء الحب والتقدير.

ليس من المنطقي أن نقارن بين ما فعلته الحرب والإرهاب وما فعله الألماني نيكولاس، فلا حجم القوة ولا هول الدمار يجعل المقارنة ممكنة. لكن هذا ما تقترحه الراوية من زاويتها الشخصية، وتقترحه الرواية حين تستمد عنوانها من معاناة الفتاة مع نيكولاس: «أريد لهذا الصيف، على غير العادة، أن ينتهي سريعاً، ولعلّ أسوأ ما قد يحدث لشخص هو أن يقضي الصيف مع عدوه!». المعاناة الفردية، وليس الجماعية، هي في نهاية المطاف مادّة الرواية، ومن هذا تستمد المقارنة بعض منطقها أو مبرِّرها، فنحن نقرأ عن عداوة فردية/ شخصية هي في نهاية المطاف تحوُّل إنسان إلى عدو لمجرد أنه يريد أن ينتزع من أحد أحداً يحبه، أن ينتزع الأم من ابنتها التي تحب أباها وتريد لأسرتها أن تلتئم. لكن كون العدو ألمانياً وقادماً من الشمال ومعنياً بتراث المدينة يوحي بأن ثمة بُعداً استعمارياً، هيمنة أوروبية/ غربية أخرى، أرادت الرواية الاتكاء عليه إلى جانب البُعد الشخصي الإنساني، البُعد النفسي بطبيعة الحال. فأوروبا والغرب متّهمان بدعم الأنظمة المستبدة وبخلق الظروف التي ساعدت على الإرهاب، إلى جانب ماضيهما الاستعماري البغيض. قد يكون ذلك

سبباً آخر للعداوة في هذه الراوية وإن كان القارئ بحاجة إلى الكثير من التأويل للتوصل إليه.

البُعد الشخصي الإنساني في تقدير العداء هو أيضاً ما يطالعنا في رواية إسماعيل فهد إسماعيل **في حضرة العنقاء والخل الوفي**، التي يحضر فيها أيضاً عدو عامّ هو الجيش العراقي الذي احتلَّ الكويت في النصف الأول من عام 1990. الرواية مونولوغ طويل يتحدث فيه منسي، وهو رجل من البدون (فئة من سكّان الكويت الذين لا يحملون جنسية كويتية)، يخاطب ابنته زينب من سيّدة كويتية تزوّجها قبل الاحتلال ويروي مواجهاته للمواقف التي يغلبُ عليها رفض فئة البدون قبل الاحتلال وأثناءه وبعده. العدو العام هنا، وهو قوات الاحتلال العراقية، يتخذ موقعاً ثانوياً، تماماً كما هو الحال في رواية العجيلي **صيف مع العدو**، خلفية من العنف والدمار التي تلعب دوراً «مفيداً»، كما سيقول صاحب كتاب **أعداء مفيدون** الذي سبقت الإشارة إليه، من حيث هي تساعد على إبراز عدو داخلي لا يقل شراسة فيما يتعلق بإنسان معلق في فضاء الانتماء القانوني والسياسي بل الاجتماعي، رجل من دون هوية نظامية، من دون جنسية.

يتطور العداء بين منسي من ناحية وزوجته عهود وأخيها خالد الكويتيَّين من ناحية أخرى. واللافت أن العداء يتطور بعد زوال الاحتلال، أي بعد مغادرة العدو العام أو الوطني. علاقة الزواج التي قامت على الحبّ تنهار ويتدخل خالد، وهو دكتور في جامعة الكويت، ليطالب بخلع الزواج بدعوى أنه قام على النصب وأن منسياً في حقيقته كان متواطئاً مع الاحتلال فيسجن منسي إثر ذلك.

في مواجهة منسي وخالد تأتي العبارة الصادمة «اسمع يا البدون» التي تذكّرُ منسياً بأن ما بعد الاحتلال ليس أرحم من الاحتلال، بل إنه أسوأ في كثير من وجوهه. والسوء هنا ليس المتصل بمنسي فحسب وإنما في صلة سعود بوطنه، فهو سيّئ في تصرفات أخرى تؤكد سوء الخلق. نجدهُ مثلاً يستغل إصابة عمّ له بمرض باركنسون فيجعله يوقع على تنازل عن ملكية بيته ويستولي عليه بعد إيداع العمّ وبالقوة داراً للرعاية الاجتماعية. غير أن هذه الصورة القاتمة لكويتي مثل سعود، وهي صورة تكاد تحوله إلى شخصية مسطحة، تتعادل مع صور أكثر إشراقاً من كويتيين يرفضون سلوكياته ويثبتون عُمق صداقتهم ومحبتهم لمنسي، ومن أولئك صديقان وفيّان له والقاضي فهد الذي يحكم ببراءته وإدانة سعود في نهاية المطاف. يدرك منسي ذلك حين يقول لابنته: «خالك سعود لا يمثل الشخصية الكويتية حينها». أما عهود فهي شخصية أكثر تركيباً من أخيها، فهي تحب منسياً في البدء ولكنها تتأرجح بعد ذلك في مشاعرها لا سيما بعد الاحتلال وأثناءه. يكتشف منسي أنها في تلك الظروف لم ترَ فيه أكثر من عدو: «عهود تريدني تابعاً صاغراً مؤهلاً يتلقى إهاناتها، الآن وسط غمة الاحتلال تراني طرفاً عدواً، تكره البقاء هنا محاطة بأعداء الكويت».

يسترعي الانتباه في رواية إسماعيل تلك الوقفات التأملية في طبيعة العداء، ليس فقط في رسم شخصيتَي خالد وأخته عهود وإنما في تحليل أبعاد الاحتلال العراقي وما يعنيه العداء في ظلّ ذلك الاحتلال. منسي الذي أحبَّ الكويت ولم يقف لحظة واحدة ضدّها بل كان في صف المقاومة يكتشف الدلالات المتصلة بالعداء وكيف يصير الاحتلال نعمة بمفارقة غير متوقعة:

الاحتلال ليس شراً كله، الخبرة بموازاة معاناة الفجيعة، فرصة مراجعة الذات من خلال إعادة اكتشافها، الكويتيون الذين آثروا البقاء داخل الكويت رغم الأخطار المحدقة تآلفوا بينهم أكثر فأكثر، التعاون وتفضيل الآخر على النفس، تقاسم لقمة العيش، سريان مبدأ العمل التطوعي، بعض كبار السن أفادوا. تلك هي حال الكويتيين قبل اكتشاف النفط. الوافدون العرب ممن لازموا الكويت في محنتها اتبعوا المنحى إياه، شيء ما يشبه التماهي، الجميع في هم الاحتلال واحد.

لكن نعمة الاحتلال أيضاً أنها كشفت عن مساوئ اجتماعية تجعل الرواية مذكرة احتجاج ومطالبة بالنظر فيها وإيجاد حلول لها. مأساة البدون إحداها، لكنَّ منسياً، الذي يحمل اسمه دلالة قوية على وضعه الاجتماعي والحقوقي، يكتشف أن ذلك الوضع ليس مقتصراً عليه: «ليس البدون وحدهم ضحايا ظلم وإنكار وجود، المرأة بدون نوع ثانٍ». حقوق المرأة المتأرجحة قوة وضعفاً في مجتمعات عربية وغير عربية، وبالذات في الخليج العربي، يجعلها فعلاً «بدون ثانٍ»، من دون حقوق كافية، من دون مساواة، إلى غير ذلك من تفاصيل يعرفها الجميع وإن لم يقرّها كلهم.

لكن الاحتلال وحالة البدون تكشف أيضاً مفارقة أكبر من ذلك كله: الوطن كله يمكن أن يتحول إلى «بدون» وهذه ضربة معلم من إسماعيل إذ يذكّر الإنسان بهشاشة وضعه وحاجة الجميع إلى التكاتف للحيلولة دون انهيار الأوطان أو ضياعها. يقول منسي عن سعود

الذي استقوى عليه ومذكّراً بسطوة الاحتلال: «ماذا يضير لو بدأني سلام عليكم، استقوى عليّ في الماضي بصفته هو المواطن الكويتي وأنا بلا، الاحتلال وجود قائم، الكويت كلها بلا...». ثمة عدو أكبر وعدو أصغر وفي مواجهة الأكبر على الجميع تجاهُل عداواتهم الصغرى، إن كان نسيانها الكامل صعباً أو مستحيلاً. لكن الفوارق واضحة بين المستويَين أو النوعَين من العداء، ورواية إسماعيل فهد إسماعيل ترتسم عالماً مأسوياً يكاد فيه الوطن والشعب الذي يقيم فيه أن يتحولا إلى المستحيل الثالث الذي يشير عنوان الرواية إلى اثنين منها: العنقاء والخل الوفي.

تحولات الكُتُب

الكُتُب وتحولات الحضارة

من المفيد ابتداءً أن يتضح المقصود بالكتب المفصلية وإن كان جانب منها واضحاً لا لبس فيه. سيتضح أنها كتب مهمة، وهي كذلك، بل إنها بالغة الأهمية، وحسبك أن تشبّه بمفاصل الجسد! لكن صفة «المفصلية» تشير إلى أمر آخر، هو الدور الذي لعبته تلك الكُتُب في ربط الحضارات بعضها ببعض، في نقل المحتوى الحضاري والمساهمة من ثم في التعجيل بالنهوض في منطقة تسعى إلى ذلك. ومن هنا جاءت المفصلية من حيث هي حالة الربط بين جزأين من الجسد أو الآلة أو غير ذلك. وفي تاريخ الحضارات الإنسانية كُتُب كثيرة يمكن التحدث عنها من هذه الزاوية واستذكارها مهم للتدليل على أهمية الكتاب من ناحية وللوقوف على آليات التغير أو الانتقال الحضاري من ناحية أخرى. كيف يحدث التغير؟ كيف تتطور الأمم أو تتحول من حال إلى حال؟ لا شكّ أن الكتب المقدسة تأتي في طليعة الكتب المشار إليها، لكن لتلك الكتب وضعاً مختلفاً، فهي في الأساس ذات مصدر غير بشري أو مقدسة ولذا فإن دورها المفصلي من تحصيل حاصل. لكن حديثنا يتوقف عند الكُتُب الإنسانية، تلك التي ألّفها البشر أو نقلوها من مكان إلى مكان وهي من صنعهم. ومع ذلك فمن المهم أن نلاحظ أن الكتب المقدَّسة قد لا تكون

مقدَّسة دائماً، وأن دورها لا يكون مفصلياً نتيجة لذلك. فالقرآن الكريم ترجم إلى اللاتينية في أوروبا لأول مرة في القرن الثاني عشر على يد روبرت الكيتوني، لكنه حين دخل تلك اللغة ومن بعدها للغات أوروبية أخرى لم يفقد قدسيته فحسب وإنما تحول إلى نصٍّ مشوَّه ومحل سخرية ورفض في أوروبا المعادية للإسلام والمتشددة دينياً، ولم ينظر إليه بشيء من الاحترام ولن أقول القداسة إلى أن تعلمنت أوروبا (طبعاً باستثناء نظرة المسلمين في الغرب إليه). ومثل ذلك يمكن قوله عن التوراة والإنجيل في موقف المسلمين منهما (مع أنهما كتاب واحد لدى المسيحيين). فعلى الرغم من أن الكتابَين مقدّسَين في الإسلام، ولدى المسيحيين واليهود في العالم العربي، إلا أن نظرة المسلمين إليهما بوصفهما كتابين وقع فيهما التحريف أفقدتهما سمة القداسة بوضعهما الحالي. وقس على ذلك مواقف حضارات أخرى تجاه كُتُب مقدَّسة لدى غيرها. فهذه الكتب قد تكون مفصلية في مكان وغير مفصلية في مكان آخر.

ما يتجه إليه حديثي هي كُتُب مفصلية من النوع الذي حين ولد في لغة أسهم في إحداث تحول علمي أو أدبي أو فكري في تلك اللغة ولدى أهلها، تحولاً نتج عن حمله ثقافة أخرى أو كونه جسراً لعلاقة ثقافية. ولنأخذ كمثال أول كتاب إقليدس في الرياضيات، الكتاب المعروف بـ **العناصر**. يعود ذلك الكتاب إلى العام 300 قبل الميلاد تقريباً حين كتبه إقليدس الإسكندري، وهو عالم يوناني عاش في الإسكندرية في عهد بطليموس الأول. مرَّ ذلك الكتاب بنقلات كثيرة ما بين الثقافات واللغات، ويعدّ الكتاب مؤسِّساً للهندسة بأجزائه أو ما يُسمّى «كتبه» الثلاثة عشر والمسائل التي يحتويها والتي

حملت ما سبق لفلاسفة يونانيين مثل فيثاغورث أن توصلوا إليه. ذلك الكتاب وصلَ إلى بيزنطة في مرحلة لاحقة ثم إلى العرب حوالي العام 760م حين أمرَ هارون الرشيد بترجمته في بيت الحكمة في بغداد ليبدأ بذلك حياة جديدة في بيئة حضارية اعتنت به وأسّست عليه لتتجاوزه بطبيعة الحال بانطلاقة علوم الرياضيات من حساب وهندسة وجبر مفيدة من ذلك الكتاب التأسيسي وحاملة إلى العالم عطاءات ما تحول إلى حضارة عربية إسلامية تركت أثرها العميق في حضارات أخرى لعب كتاب إقليدس كما سنرى بعد قليل دوراً فيها، مثلما تركت أثرها في حضارة المسلمين كتب مفصلية أخرى كانت مؤثرة في أكثر من مكان. سأعود إلى كتاب إقليدس في دور آخر لأنتقل هنا إلى كتاب آخر.

الكتاب الآخر الذي يتبادر إلى الذهن هنا ويعود دخوله العربية إلى فترة مقاربة هو كتاب **كليلة ودمنة** الذي ارتبطَ اسمه بابن المقفع. فإذا كان كتاب إقليدس جاء من الشمال، من الإسكندرية وقبلها اليونان، فإن كتاب ابن المقفع جاء من الشرق، من الهند مروراً بفارس التي نقل عنها ابن المقفع كتابه الشهير. وما جاء به كتاب ابن المقفع كان حكمة الهند وفارس وآدابهما وشيئاً من حياتهما الاجتماعية ونُظُمهما السياسية. وكما هو الحال مع كتاب إقليدس فإن الكتاب لم يتحدد بالمفهوم الذي نعرف به الكُتُب اليوم، أي الكتاب ذي المؤلِّف أو المؤلِّفَين الذي يحمل حقوق نشر وينقل من لغة إلى أخرى ضمن نظم معروفة ثم يدخل المكتبات حسب قواعد معروفة أيضاً. كان الوضع مختلفاً تماماً كما يمكن أن نتخيل. كانت الكتب مخطوطات تنتقل بين الأيدي ويضاف إليها ويحذف منها

وتوجد في نُسَخ مختلفة وتتعرض لمصائر متباينة في خزائن الملوك أو خزائن العلماء والباحثين والمترجمين. كانت تمرّ برحلة طويلة لا سيما الكتب التي يرى فيها الناس أهمية خاصة ويشعرون بضرورة الإفادة منها، حتى إن الكتاب ليتحول إلى سجلّ لقرون من الانتقال والتحوير وقد ينسَب إلى مؤلفين مختلفين لتترك عليه ثقافات مختلفة بصماتها. ويبدو أن **كليلة ودمنة** من تلك التي تجسد تلك الحالة بشكل خاص. فرحلته عبر العصور واللغات ثم استقراره في العربية يشكّل مادة ثرية لمن يريد تتبّع ذلك التاريخ الطويل، التتبع الذي لا أشك أنه قد حدث فعلاً.

تقول المعلومات المتوفرة إن **كليلة ودمنة** كُتب بالسنسكريتية في القرن الرابع الميلادي ثم تُرجم إلى الفهلوية في فارس أوائل القرن السادس الميلادي. ومن الفهلوية ترجمه إلى العربية ابن المقفع ذو الأصل الفارسي والمتمكّن من اللغتَين مع أننا نعرفه الكاتب الكبير في الأدب العربي بل أحد أساتذة النثر المؤسّسين. المهم هنا هو أن الكتاب الذي يُنسب إلى الحكيم الهندي بيدبا وأُلّف لوعظ الحاكم على ألسنة الحيوان حيث الأسد يمثل الملك وتمثل حيوانات أخرى دور الحاشية، لم يجد تلقّياً كالذي وجده كتاب إقليدس اليوناني، ليس لأنه كتاب أدبي وإنما لأنه مسَّ منطقة أكثر حساسية في حياة المجتمعات هي المنطقة السياسية. لذا كان التلقي متأرجحاً بين الإعجاب بطرافة الكتاب وبلاغة ابن المقفع وبين التوجس من دلالات بعض القصص وإيحاءاتها السياسية. فقد وردَ في كثير من تلك القصص وتعليقات ابني آوى كليلة ودمنة كلام خطير في ذلك الوقت حول الاستبداد وحاجة الحكّام للعدل ومراعاة الرعية إلى غير

ذلك ممّا أغضب أبا جعفر المنصور لا سيما أن ابن المقفع نفسه، كما يُقال، كانت له مواقف سياسية مزعجة للخليفة العباسي. وكانت نتيجة ذلك مقتل ابن المقفع وهو ابن ست وثلاثين عاماً. لكن الرجل لم يرحل دون أن يلعب دوراً خطيراً في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية بدعم صلاتها بالحضارات الشرقية في وقت كان آخرون يدعمون الاتجاه الآخر القادم من بيزنطة وورائها اليونان.

في الكتابَين المفصليَّين المشار إليهما كان العرب والمسلمون يتعلمون من غيرهم، ينقلون ويضيفون، يعدّلون ويزيدون. ولم يقتصر ذلك بالطبع على الرياضيات والأدب وإنما تعدّاه إلى حقول أخرى كالفلسفة التي وفدت ضمن ما وفد من اليونان عبر لغات أخرى كانت السريانية أهمها. ولا شكّ أن ذلك التوافد امتلأ بكُتُب مفصلية أخرى لكننا ننظر في أمثلة بارزة بل شديدة البروز. المرحلة التي تلت كانت مرحلة موائمة بين القادم والمحلي، بين ما يفد من حضارات أخرى وما كان العرب والمسلمون ينتجون بعد أن هضموا ما لدى الآخر. ومن هنا جاء كتاب مفصلي آخر عبّرَ عن طبيعة المرحلة التي وصلتها الحضارة العربية الإسلامية في القرنَين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديَّين. ذلك كان كتاب **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** لابن رشد الذي سعى فيه إلى الموائمة بين الشريعة الإسلامية والمعطى الفلسفي اليوناني أو ما أسماه الحكمة، تبعاً للمفهوم السائد آنذاك. والناظر في كتاب ابن رشد من الخارج سيجده صغير الحجم قليل الصفحات لكن نظرة متأنّية إلى الداخل ستؤكد أنه من الكتب الثقيلة الوزن العميقة الفكر والأطروحات. لكن الكتاب دليل أيضاً على الصعوبة الخاصة التي كانت تواجه المفكرين

المسلمين في محاولة استيعاب الموروث اليوناني في جانبه الفلسفي، في العلوم الإنسانية، تماماً كما كانت مشكلة ابن المقفع في تمرير حكمة هندية لا تخلو من مضامين سياسية. لم تكن هناك أية عقبات في وجه كتاب إقليدس أو كُتُب غيره من علماء الرياضيات، أو حتى كتب الفلاسفة مثل أرسطو في جانبها الفيزيائي أو ما يتصل به من علوم الحيوان وغيره. لكن الأمر يأخذ أبعاداً بالغة الحساسية حين يتصل الأمر بالفلسفة أو بالشأن الإنساني الاجتماعي أو العقدي أو السياسي بغضّ النظر عن مصدرها. ومع ذلك فإن الثقافة التي سعى ابن رشد في المثال المشار إليه إلى جعلها مقبولة في الحضارة العربية الإسلامية، التي كانت قد بلغت أوجها آنذاك، توطّنت فعلاً لكن ليس بالقدر أو بالعمق الذي وجدته العلوم البحتة أو العلوم التطبيقية.

لو نظرنا ملياً في كتاب ابن رشد لوجدناه يقول في بداية **فصل المقال**: «فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟.. أم محظور؟؟ أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟؟». ثمة قضية كبيرة مطروحة إذاً منذ الكندي والفارابي وابن سينا، ومنذ هاجم أولئك وحذّر منهم أبو حامد الغزالي في كتابه الشهير **تهافت الفلاسفة**. ذلك الكتاب كان، كما هو معروف، موضوع ردّ لابن رشد في كتاب **تهافت التهافت**، لكن الأمر ظلَّ بحاجة إلى دفاع وتبيان ليس أمام هجوم فقيه وعالم كالغزالي وإنما أمام غضب الحكّام وجهل العامة. ومع أن ابن رشد لم يلقَ ما لقيه ابن المقفع من تعذيب وقتل فإنه لقيَ رفضاً وحرقاً لكتبه في ما عرف بنكبة ابن رشد التي كان مردّها، حسب المفكر المغربي محمد عابد

الجابري، غضب السلطان الموحدي المنصور أبي يوسف يعقوب أواخر القرن الثاني عشر الميلادي ممّا رأى أنه تدخُّل سياسي مرفوض. غير أن ذلك لم يقلّل من مفصلية كتاب ابن رشد ومحاولته تجسير الفجوة بين ثقافتَين أو حضارتَين في منطقة يرى الكثيرون أنها فجوة غير قابلة للتجسير ورأى ابن رشد، كما رأى قبله فلاسفة المسلمين، إمكانية تجسيرها بل ضرورة ذلك. والذي يبدو أنها فجوة لم تتجسر تماماً حتى اليوم على الرغم من جهود المفكرين العرب، فما زالت الفلسفة من الحقول التي لم تزدهر في الثقافة العربية كما ازدهرت في بلادها الأصلية، اليونان، أو في أوروبا منذ عصر النهضة. فلا تزال الثقافة العربية بلا فلاسفة، ومناهج التعليم في بعض البلاد العربية تخلو من الفلسفة أو تقدم اليسير منها، والجامعات في بلد كالمملكة العربية السعودية لا تزال ترفض تأسيس أقسام للفلسفة أصلاً.

لقد مضى ألف عام تقريباً منذ سعى ابن رشد لتأصيل الفلسفة في الثقافة العربية، لكن ذلك المسعى لم يحتج في أوروبا إلى وقت طويل، لم يحتج إلى كل ذلك الوقت ليتأصّل من جديد. كانت المفارقة هي أن الثقافة التي ترددت في تقبُّل الفلسفة وقاومت ازدهارها عملت كالحاضنة لها بانتظار الأوروبي الذي يعيد استنباتها في التربة الأوروبية. ففي عصر ابن رشد كانت الأندلس تعجُّ بالطَّلَبة الأوروبيين الذين جاؤوا ليتلقّوا ما سمّي عندئذٍ العلوم العربية ومنها الفلسفة اليونانية التي كان العرب مترجميها والمعلقين عليها والمضيفين إليها. وكان من بين أولئك الطلاب شاب إنجليزي اسمه أديلارد الباثي (نسبة إلى مدينة باث البريطانية). ذلك الشاب تحوّلَ

إلى عالمٍ فذٍّ من علماء أوروبا. ألّفَ كتاباً عنوانه **مسائل طبيعية** (*Quaestiones Naturales*) تضمّن الكثير ممّا وجده من علوم العرب التي كانت تعدُّ علوماً حديثة في أوروبا وإنجلترا بشكل خاص. وكان ممّا تضمّنه ذلك الكتاب المفصلي الأرقام الشائعة اليوم في الغرب، التي تُعرف بالهندية وأحياناً بالعربية. وبالإضافة إلى ذلك الكتاب قام أديلارد بترجمة كتاب إقليدس إلى اللاتينية عن الترجمة العربية. فلم يكن أصله اليوناني معروفاً آنذاك. ومن هنا مارسَ كتاب **العناصر** دوره المفصلي مرة أخرى لكن عن طريق نصّ عربي هذه المرة. ويبدو أن أديلارد لعب في الكتابَين، المؤلَّف والمترجَم، دوره الحاسم في نقل ما ساعد أوروبا على النهوض العلمي في عصر كان اللاهوت أثناءه يسيطر على العلوم والجهل يضرب أطنابه في كل مكان.

في الفترة نفسها تقريباً كانت أوروبا تتداول كتاباً آخر اتّضح أنه مفصليّ أيضاً. إنه كتاب **ديسيبلينا كليريكاليس** أو **قواعد كهنوتية** (*Disciplina Clericalis*) لبطرس ألفونسي وهو يهودي إسباني اسمه الأصلي، أي قبل تنصّره، موسى السيفاردي. انتشر الكتاب باللاتينية، لغة الثقافة والعلم في أوروبا آنذاك، ولكن يُقال إنه كتبَ بالعربية أصلاً. وهو كتاب يشبه كتاب ابن المقفع من ناحية واحدة فقط هي أنه يتضمّن حكايات قصد منها العِبرة. تلك الحكايات جمعت فيما يبدو من مصادر شفاهية شرقية استمدَّ الناس منها معرفة بالشعوب الشرقية. بلغت تلك الحكايات أربعاً وثلاثين حكاية يقول عنها الباحث الألماني إيبرهارد هرمس في مقدمته للترجمة الإنجليزية للكتاب (1970) إنها جاءت من مصادر عربية ذكر بعضها. كما

أشار، في ملاحظة مهمة أيضاً، إلى أن حكايات الكتاب جاءت على عكس الأعمال الشعرية الملحمية آنذاك مثل الملحمة الفرنسية **أنشودة رولاند** (*La Chanson de Roland*) **والسيد** (*Le Cid*) الإسبانية، بعيدة عن الحروب والعنف وتشويه المسلمين. تمحورت الحكايات حول الحياة المدنية وما يتصل بها من تعاملات وعلاقات. نجدُ التاجر بدلاً من المحارِب الذي كان يملأ فضاء أوروبا بحروبها لا سيما الحروب الصليبية التي كانت مستعرة آنذاك. لقد رأت أوروبا من خلال ذلك الكتاب المفصلي أيضاً العرب والمسلمين في حياتهم اليومية وفي حكاياتهم المليئة بالأمثال والحِكَم، رأت ثقافات عربية إسلامية تعجّ بالتعاملات الإنسانية اليومية، بالصداقات، بالمشاكل، بالنجاح والفشل، وما إلى ذلك ممّا لم تظهره الأعمال التي تهاجِم الإسلام وتشوِّهه الدعاية الكنسية فتتلقّف ذلك المخيلة الشعبية الساذجة. في **قواعد كهنوتية** ظهر الشرق مسالماً وإنسانياً. وكان هذا ما تكرر إلى حدٍّ ما بعد قرون حين عرفت أوروبا حكايات شرقية أكثر شهرة هي **ألف ليلة وليلة**، الكتاب المفصلي الآخر الذي سيطول الحديث عنه لو شئنا ذلك.

ظهور الشرق الإسلامي تحديداً بمظهره الإنساني المنفتح على العالم لم ينحصر بطبيعة الحال في كتب الحكايات وإنما شملَ كُتُباً احتاجها العالم فشكّلت مفاصل أخرى. من تلك على سبيل المثال فقط كتاب **القانون في الطب** لابن سينا وكتب ابن الهيثم في البصريات وغيرها كثير، منها أيضاً كتب ابن رشد نفسه التي ترجمت إلى اللاتينية وانتشر إثر ترجمتها في أوروبا أتباع لذلك الفيلسوف عرفوا بالرشديين طاردتهم الكنيسة في العصور الوسطى حتى اجتثتهم

أو كادت، ذلك أن أثر ابن رشد استمرَّ في تاريخ الفلسفة الأوروبية لدى فلاسفة مثل سبينوزا في القرن السابع عشر الذي يرى بعض المؤرِّخين تأثره بالفيلسوف المسلم. وقد وقف المؤرِّخ الفرنسي رينان في أواسط القرن التاسع عشر عند ذلك الأثر الرشدي في رسالة للدكتوراه عنوانها «ابن رشد والرشدية».

لكن الحديث عن الكُتُب التي تحوّلَت إلى مفاصل أو جسور حضارية يستدعي السؤال حول الكتب المهمة التي لم تتحول. ذلك سؤال حول الاختيارات الحضارية التي تجعل ثقافة تختار من ثقافة أخرى ما تريد وتترك ما لا تريد، وهو موضوع كبير لكن المجال يضيق عن التوسع فيه.

بدلاً من الدخول في ذلك الفضاء الواسع الذي سيأخذنا في اتجاه آخر، لعلّ من الأفضل أن ينتهي هذا الحديث بالإشارة إلى العصر الحديث، إلى النهضة العربية وأحد الكُتُب التي لعبَت دوراً مفصلياً في تحقيقها. إنه كتاب لعب دوراً كبيراً في نقل الغرب إلى الشرق، أوروبا إلى العالم العربي الذي كان، حين انقلبت الآية وانعكسَت الأمور، يحاول في القرن التاسع عشر النهوض من سباته. ذلك كتاب رفاعة الطهطاوي **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** الذي يعود إلى أواسط القرن التاسع عشر والذي كتبه صاحبه من واقع البعثة المصرية الأولى إلى مصر في عهد محمد علي. في ذلك الكتاب الذي جاء مؤشِّراً على انقلاب الصورة تماماً، حيث كان الشرق العربي بحاجة ماسّة إلى التعرُّف إلى عالم سبقه كثيراً في مضمار الحضارة وجاء الطهطاوي ليبشّر به وينقل صورة تغلب عليها الانبهار بتقدُّم الفرنسيين وحاجة مصر والمسلمين للتعلم منهم. كان

كتاب الطهطاوي مفصلياً من هذه الناحية، فهو الجسر الذي كان سبّاقاً إلى تمرير الكثير من التفاصيل حول الحياة في أوروبا، فقد كان شاهد عيّان ينقل حياة الفرنسيين: كيف يحيون وما الذي أنجزوه وأنجزته أوروبا بشكل عام من علوم وآداب ونُظُم اجتماعية واقتصادية وسياسية. ولم تكن تلك الصورة مجرد وصف بل تضمّنت التحليل والتقويم والمقارنة التي لم تكن في صالح المسلمين في المجمل مع دعوة لتبنّي ما يمكن أن يعجل بالنهوض.

ذلك الكتاب المفصلي في المرحلة الجديدة في حياة العالم العربي الإسلامي يمكن أن نضيف إليه كُتُباً كثيرة أخرى لعبت أيضاً أدواراً مفصلية، كتباً مثل **في الشعر الجاهلي** لطه حسين أو **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق وغيرهما كثير، لكني أفضّل التوقف هنا مكتفياً بالإيحاء بتلك الكتب الأخرى لمن أراد التوسع.

مآلات الكُتُب

وردزورث، بورخيس، ستيفنز[1]

«أتمنى من الآن فصاعداً ألّا أعرف أشياء كثيرة،
فالحكمة تضع حدوداً للمعرفة أيضاً».

نيتشه، **غسق الآلهة**

اشتهر الكاتب الأرجنتيني خورخي لويس بورخيس بين كبار كتّاب القرن العشرين بولعه باستكشاف أعقد الجوانب الفلسفية في ظلّ ظروف وأوضاع متناهية في البساطة والألفة، وقصته القصيرة **كتاب الرمل** مثال على هذا الاهتمام، إذ تبرز ما أصبح يعرف بـ«الواقعية السحرية»، التي تسمح للكاتب بالمزج بين عناصر خيالية وأخرى واقعية لإيجاد الظروف المناسبة لسبر مسائل فلسفية معقّدة في بيئة غاية في البساطة. والشخصية المحورية في هذه القصة شخصية تشبه

(1) كتبتُ هذه الورقة البحثية بالإنجليزية وقامت بترجمتها مشكورة مهرة العتيبي، إحدى طالباتي في مرحلة الماجستير والدكتوراه بقسم اللغة الإنجليزية وآدابها بجامعة الملك سعود والمحاضرة حالياً في الجامعة نفسها. أنشرها هنا مع بعض التعديلات الطفيفة.

بورخيس نفسه، الذي يروي لنا قصة حصوله على كتاب يرمز إلى الخلود: «لأنه لا الكتاب ولا الرمال لهما بداية أو نهاية». وكان بورخيس، وهو عاشق حقيقي للكُتُب، قد حصل قبل ذلك على كتاب آخر يرمز بدوره إلى الخلود، هو كتاب **ألف ليلة وليلة**، غير أنه ما لبث أن اكتشف أن الكتاب الجديد، وهو **كتاب الرمل** الذي يبيعه له أسكتلندي متديّن، ما هو إلا كمين خلود مرعِب، ومع أن بورخيس ينجح في النهاية في تحرير نفسه والتخلُّص من الكتاب عن طريق «إضاعته» في خضمّ مكتبة لا نهائية، إلّا أن القصة تكشفُ لنا عما ينطوي عليه البحث عن المعرفة من احتمالات مخيفة.

لقد حظيت العلاقة بين الكتب والخلود باهتمام عدد من الكتّاب الآخرين غير بورخيس، ويذكر الكاتب الأرجنتيني في هذا الصدد الفرنسيَّين فاليري ومالارميه، وغيرهما. غير أننا ينبغي أن نشير إلى أن هذين الكاتبَين لم يركّزا على الكُتُب باعتبارها رموزاً مرعبة للخلود، وإنما على دورها كأواصر للتعاطف الإنساني. فالكُتُب عند كل من مالارميه وفاليري ترمز إلى وحدة جميع العقول التي ألّفتها، لأن «الروح المبدِعة ليس لها اسم»، على حدّ قول فاليري. وبعبارة أخرى، فإن الروح التي تؤلِّف الكتب تمتزج بدرجة كبيرة فيما بين الناس بحيث تغطّي على كل ما بينهم من فروق. ومن وجهة نظر أخرى، تبدو الكُتُب للشاعر الأميركي والاس ستيفنز أكثر استقلالاً من العقول التي أبدعتها، لأن قدرتها على البقاء في العقل اللامحدود -وليس في العواطف- أقوى من الوجود المادّي للإنسان: «سيتداعى المنزل وتحترق الكتب/ غير أنها تجلس في دعة فوق أحد رفوف العقل» (قصيدة «إشراقات الخريف»).

تتضمّن كتابات الشاعر الرومانسي الإنجليزي ويليام وردزورث إرهاصات مبكِّرة بهذا الاهتمام الفلسفي بمعنى الكُتُب ودورها، حيث يتبنّى وردزورث في ما يسمّيه «الكتاب»، أي الجزء أو الفصل الخامس من قصيدة «المقدمة» (The Prelude)، توجُّهاً نحو الكتب يمكننا مقارنته بتوجُّه بورخيس من عدة نواحٍ، بل إن هذا «الكتاب» يعدُّ بحثاً على درجة كبيرة من الأهمية في موضوع الكتب، ويبين، كما سأوضح في ما يلي، كيف يرتبط هذا الشاعر الرومانسي بهذين الكاتبَين الكبيرَين من كتّاب القرن العشرين بطُرق غير متوقعة بالمرة، وهي طُرق أجدها صعبةَ التبرير من منظور الجوانب التاريخية أو الثقافية البحتة. وقد يوفِّر وجود عناصر مشتركة، مثل استخدام شخصيات أو كُتُب غريبة -عربية كانت أم غير عربية- عنصر ربط بين الكتّاب الثلاثة، غير أن ذلك لا يكفي لشرح التشابه في الاهتمام بكيفية ارتباط الكتب، أو المعرفة على وجه العموم، بالخوف من المطلق أو اللامتناهي. ويبدو أن العناصر المشتركة بين النصوص التي نناقشها في هذا البحث توجد على عدة مستويات فلسفية وثقافية، وأشير هنا على وجه الخصوص إلى عملية «العلمنة» في الثقافة الغربية، وهي العملية التي تجعل الإنسان وليس الإله المصدر المطلق للعِلم، والتي بدأت مؤخّراً تفرز هواجس مقلقة، مثل نبوءة ميشيل فوكو بأن الإنسان نفسه يوشك أن يتمَّ استبداله (**نظام الأشياء**). وفيما يخصّ الأدب، فقد خضعت العلمنة وأثرها على الأدب والنقد للكثير من الدراسة من قبل نقّاد مثل م. هـ. أبرامز في كتابه **تطبيع ما وراء الطبيعة**، و ج. هلس ميلر في كتابه **اختفاء الإله**.

على هذا الأساس، تهدفُ المناقشة التالية للكتّاب الثلاثة -وردزورث وستيفنز وبورخيس- إلى استكشاف نقاط الالتقاء بين أعمالهم بفعل الاهتمامات الثقافية والفلسفية المشترَكة. أما تباين خلفياتهم التاريخية والأدبية فما هو إلّا دليل على أن بعض المسائل تواصِل الاحتفاظ بأهميتها داخل الأُطر الأوسع نطاقاً للثقافة الغربية، وهي أُطر تتّسم بالتنوع إلّا في هذه المسائل.

أولاً:

تعدُّ قصيدة «المقدمة» (1805) سيرة ذاتية شبه متخيلة لوردزورث، وحسبما قال الشاعر الإنجليزي حول موضوع هذه القصيدة، فإن الكتاب الخامس منها يصف أثر الكتب على «نمو عقل الشاعر»، وهذا الأثر يختلف تبعاً لنوع الكتب التي قرأها. وقد وردَ في ذلك الفصل ذكر مجموعتَين من الكُتُب، تشملُ الأولى منهما الكتب التي يمتدحها وردزورث لأثرها الجيّد على الطفل أثناء انتقاله من «البراءة إلى الخبرة»، حسب مصطلح بليك الشهير. وتشمل هذه المجموعة **دون كيخوته**، **وألف ليلة وليلة**، وأشعار شكسبير وميلتون. أما المجموعة الثانية فتضم الكتب ذات الأثر السلبي، غير أنه في هذه الحالة لم تذكر أية عناوين. ويلاحظ جيفري هارتمان، الذي اعتمدت كثيراً على شرحه لهذا الفصل من «المقدمة»، كيف يفرّق الشاعر بين الكتب الجيّدة والسيّئة، مضيفاً أن وردزورث لا يهتم كثيراً بالكتب ذاتها بقدر اهتمامه بالخبرة التي يحصل عليها المرء عندما تؤدي قراءة كتاب إلى كوابيس «تترك العقل... بمعزل عن الطبيعة وتجعل الخيال يتجلى كقوة حرة». وهذا موقف يتجاوز بكل

وضوح تحليل الناقد ستيفن جيل الأحدث، والمغرق في التبسيط إلى حدٍّ ما، للفصل الخامس، وهو التقويم الذي يشدِّد على «التفوق المطلَق للخيال الذي يقوم على الطبيعة والذي ترعاه وتعضده الكتب»، لأن الخيال في «الكتاب الخامس»، وبدلاً من أن يكون «قائماً على الطبيعة»، يتجلى في هيئة وجود مرعب لا يدرك إلّا نفسه ولا مكان للطبيعة فيه.

ويُطرح الحلم، وهو أهمّ أجزاء الكتاب الخامس وأكثرها دramية، كحادثة رواها وردزوورث الشاب في إحدى المرات لأحد أصدقائه، في سياق إحساس الشاعر بالقلق من قابلية الكتب للفناء. وقد بدأت هذه الحادثة، كما يقول الشاعر، عندما كان نائماً على شاطئ البحر يقرأ دون كيخوته:

بينما كنت جالساً في كهف صخري
على شاطئ البحر أقرأ بالصدفة
تاريخ ذلك الفارس المتجول
الذي خطه سيرفانتس، راودتني هذه الهواجس نفسها،
وأقلقتني. . . وبعد أن أقفلت الكتاب
وأدرت عيني تجاه البحر الممتد،
. . . واستسلمَت حواسي لنفحات الهواء الحار الرطب،
غلب عليّ النوم، وراودني حلم.

إذاً كانت الأحلام في الأساس غير واقعية، فإن كون الحلم الذي يحدّثنا الراوي عنه هنا يأتي بعد قراءة كتاب عن مغامرات «خيالية» يزيد بلا شكّ من عنصر الخيال في الحلم. فإذا كان الحال كذلك،

فلا بدَّ أن يكون لهذا الأمر علاقة بموقف الشاعر النفسي وإحساسه بكل من الخوف والرغبة، كما يلاحظ هارتمان: «أعتقد أن الخيال يرسل الحلم لكي يقود الشاعر إلى إدراك قوة الخيال، وأن ما يرغب فيه الحالم ويخشاه هو اللِّقاء المباشر مع الخيال». وسأعود إلى هذه النقطة بعد برهة، أما الآن فثمة عناصر أخرى نحتاج تناولها قبل غيرها.

أول الملامح الهامة في الحلم هي النقلة في المنظر، فبعد «البحر الممتدّ»، ننتقل إلى «صحراء رملية مقفرة مترامية الأطراف متشحة بالسواد»، بما تحدثه هذه النقلة المفاجئة من أثر نفسي مباشر يتمثل في «اللوعة والخوف». غير أن هناك أملاً، حيث يظهر «عربي من قبائل البدو»، «شبيه بكيخوته» لأنه «يحمل حربة طويلة» مثل دون كيخوته، غير أنه كان على العكس من كيخوته يحمل «تحت إبطه حجراً وفي يده الأخرى قوقعة برّاقة». وهذان الاثنان، الحجر والقوقعة، يرتبطان بجانب آخر على قدر أكبر من الأهمية في هذه العلاقة، فهما يمثلان «الكُتُب». وهذا التحديد يجعل البدوي شبيهاً بدون كيخوته على المستويَين التاليَين: أولاً، على مستوى مهمته ذات الطبيعة الفكاهية الساخرة على الرغم من كونها جديرة بالإعجاب، والتي يقوم بها، كما هو حال دون كيخوته، نتيجة لأثر الكُتُب، وثانياً على مستوى ارتباطه برواية سيرفانتس بسبب تفاصيل معيّنة في تلك الرواية تجعل العرب «حفاظاً» للكتب، وهي تفاصيل ربما كانت حاضرة في ذهن وردزورث عندما كان يؤلِّف الجزء الخاص بالحلم، إذ ربما يكون هذا الشاعر الرومانسي قد لاحَظ أن سيرفانتس في الفصل التاسع من **دون كيخوته** يشير إلى مؤرِّخ عربي

يُدعى سيدي حامد بننقلي[2] على أنه هو الذي حفظ لنا مغامرات كيخوته «فارس لامانشا» من الضياع. إذ يقول الفارس التابع بعد ذلك في الرواية: «بورك سيدي حامد الذي سجّل لنا مآثرك العظام...».

تمضي الرواية ويجيب العربي عندما يسأله وردزورث عن الحجر والقوقعة بأن الحجر يمثل «العناصر الأساسية عند إقليدس»، وأن القوقعة تحتوي بداخلها على «قصيدة». وبخلاف كتاب إقليدس، فإن القوقعة تحظى بتركيز أكبر:

قال: هذه
أهم كثيراً، وما إن نبس بهذه الكلمات
حتى تمددت القوقعة في جمال أخّاذ
وألوان باهرة تأمرني
بأن أقرّبها من أذني ففعلت،
فما لبثت أن سمعت أصواتاً واضحة بلسان مجهول
ولكني فهمته،
سمعت نبوءة تتفجّر بالانسجام
قصيدة جيّاشة بالعواطف ترهص
بهلاك أبناء الأرض
إذ يأخذهم طوفان وشيك.

---

(2) تبدو هذه هي الصيغة العربية الأقرب إلى الاسم الذي يرد في نص سيرفانتيس بصيغة: Cide Hamete Benengeli.

علاوة على ذلك، فإن القوقعة تمثل أيضاً:

إلهاً، بل عدة آلهة،
وكانت لها أصوات أكثر من جميع الرياح، وقدرة
على إسعاد الروح وبث الطمأنينة
في قلوب البشر في جميع الأحوال.

إن لكلمة «قدرة» في وصف القوقعة أهمية بالغة، ففي موضع آخر يرد وصف الخيال على أنه «تلك القدرة المخيفة» التي تنشأ من «الهوة داخل العقل / مثل غيمة يتيمة تبتلع / مسافراً وحيداً في غمضة عين». وهنا نجد أن القوقعة/ القصيدة، التي هي تجسيد لقوة خيالية، لها أثر فوري يتمثل في تحويل ما تنبأت به تواً إلى واقع ملموس، ويدرك وردزورث الخطر المحدق فيما ظلَّ ينظر إلى العربي وهو يحاول التشبُّث به:

وفي هذه الأثناء زاد قلقه،
وعندما نظرت خلفي فيما كان هو يحدق بناظريه، رأت عيناي
أضواء براقة
تسطع على أكثر من نصف الصحراء، سألت عن السبب،
فقال: «إن مياه الأعماق
تتجمّع علينا»...

هنا نجد أن كلاً من وردزورث والعربي يجمع بينهما الخوف من الغرق في الطوفان، غير أننا عندما نقرأ ذلك في سياق الحجر والقوقعة، فإن ذلك الخوف يكتسب بُعداً أعمق يتعلق بالسؤال

المحوري وراء الحلم، السؤال الذي عبّر عنه وردزورث مرة لصديق وحكى الحلم بمناسبته:

آه، لماذا لا يتوفّر لدى العقل
عنصر يجعله يطبع صورته
في الطبيعة بصورة أقرب إلى طبيعته هو؟
لماذا، طالما أوتي قدرات تتيح له أن يبثَّ
روحه إلى خارجه، يتعيّن عليه البقاء في معابد هشّة هكذا؟

فالحجر/ الكتاب والقوقعة/ القصيدة يحقِّقان ما ترنو إليه هذه التأملات، غير أن إدراك هذا التحقق يأتي في الحلم مصحوباً باكتشاف ضمني مقلِق هو أن العقل أو الخيال قد وجد بالفعل معابد أقوى يمكنه أن يسكن فيها. وهكذا فإن الكتاب والقصيدة ينقذان نفسيهما من الهلاك ويحصّنان نفسيهما عن طريق التحول إلى شكلَين مقاومَين للموت (حجر وقوقعة)، والقوقعة بالطبع يناسبها الوضع أكثر عندما تكون في المياه، كما أن العناصر الأساسية لإقليدس ربما تكون قد انضمَّت إلى النجوم التي «احتفظت بعلاقة تعارف معها» (الكتاب الخامس) أما ما يظل دون تأمين فهو الجسد البشري الموجود خلف الكتاب والقصيدة، هو شخص وردزورث أو عربي يهرول في هيئة مشابهة لكيخوته لإنقاذ أعمال الخيال.

وإذا ألقينا نظرة أدقّ، فإننا نرى أن كلاً من الحجر/ الكتاب والقوقعة/ القصيدة يحملان ذكريات لمؤلِّفين في عداد الأموات، ولشخص مثل إقليدس، ولشاعر عربي مات منذ أمد طويل، ولأعمال أدبية لا تزال الحياة تجري في عروقها. وبالنسبة إلى وردزورث، فإنَّ

الشاعر العربي هو موضع اهتمام أكبر وفي الوقت ذاته مبعث خوف أكبر، ففي نهاية المطاف فإن الشاعر كان هو من تنبّأ بالطوفان الذي لم يجد ملجأً منه سوى قصيدته - بما فيها النبوءة بطبيعة الحال. ولكن لماذا التساؤل عمّا إذا كانت القوقعة قد اتّضح أنها سكن لـ«إله، بل عدة آلهة»، وعمّا إذا كانت تمتلك هذه الأصوات الكثيرة وتلك القوة التي لا تضاهى كما لاحظ وردزورث نفسه، فليس الحجر ولا القوقعة هما من يحتاج إلى منقذ، وإنما البدوي ومبدعه، الشاعر وردزورث، أيضاً.

وكما يلاحظ هارولد بلوم، فإن وردزورث والعربي يصلان إلى نقطة تمتزج عندها شخصيتاهما، حيث يهتم كل منهما بمصير الثقافة البشرية، غير أن كلاً منهما يواجه الاستنتاج المرعِب أن عليه أن يقلق على مصيره هو ذاته. وفيما يمتلك البدوي جملاً سريعاً يقدِّم له بعض العون في هذا الصدد، فإن وردزورث ليس لديه سوى الوسيلة الوحيدة المتاحة للشخص الحالم لإنقاذ نفسه:

. . . وعندها استيقظت مرعوباً،
ورأيت البحر أمامي، والكتاب
الذي كنت أقرؤه إلى جانبي. . .

ووجود البحر ورواية سيرفانتس إلى جانب الشاعر يمنحاننا رابطة بين الحلم والحقيقة: فالبحر يرتبط بالطوفان، أما الكتاب، الذي كان موجوداً قبل الحلم والذي تمثّل في العربي الشبيه بكيخوته، فلا يزال موجوداً. وهذا يجعل مصادر القلق في الحلم قابلة للتكرار في الحقيقة، ويقلِّل من إمكانية الهروب من احتمالاته المقلقة.

إن سلسلة ودوائر الكتب المعنيّة هنا هي في واقع الأمر كافية لإصابة العقل بالحيرة وإبراز حقيقة أن الطبيعة والوجود الجسماني للإنسان -وليس الخيال- هما المعرّضان لاحتمالات الهلاك. ومن الكتاب الخامس من «المقدمة»، الذي يُعتبر أهمّ الكُتب، إلى صديق مهتم بالكتب، إلى الكابوس والرعب اللذين يمكن لكتاب أن يسببهما، إلى الكتب التي تظهر في الكابوس (الكتب التي تتنبّأ بهلاك الكُتُب)، ثم العودة إلى كتاب سيرفانتس، من خلال هذه السلسلة الطويلة من الإبداعات الفكرية تبرز لنا اللامحدودية التي تشملُ أعمالاً أدبية أكثر كثيراً ممّا ذُكر. والكتاب الخامس هو في نهاية المطاف واحد من الكتب الأربعة عشرة التي تتألف منها هذه القصيدة الطويلة، التي ترقد بدورها على رفوف المكتبة إلى جانب:

خزانة دنيوية فقيرة مليئة بالأشعار الفانية،
شكسبير أو ملتون، عمّال مقدسون!

فإذا كان هناك أي دليل يبين أن وردزورث كان على علم بالسخرية المتضمّنة في مخاوفه، فإن ذلك الدليل لا بدَّ أن يكمن في إشارته إلى بيت شعر أصبح بالفعل خالداً، وهو بيت الشعر الخاص بشكسبير وملتون الذي ينتهي وجود «العمّال المقدسين» أنفسهم فيه، لتجدَ الخزانات الدنيوية مكاناً لها في إحدى المكتبات.

ثانياً:

يظل إدراك وردزورث لما ينطوي عليه الهلاك من سخرية أمراً ضمنياً، على الأقل مقارنة بالمعضلات المعلَنة التي نجدها في قصة

بورخيس التي تنتمي إلى ما بعد الحداثة والتي أوردتُ ملامحها الرئيسة في مطلع هذه المناقشة. وبدءاً من العنوان ذاته، فإن القصة تمثِّل مواجهة صريحة مع المظهر المخيف والغامض للمعرفة، ومع تطور أحداث القصة بصورة تدريجية وإن كانت تتسم بالقوة، فإننا نلاحظ أن **كتاب الرمل** ما هو إلّا رواية معلَنة -وإن كانت معكوسة- للحالة المعضلة التي يواجهها وردزورث بالفعل، وعلى عكس الصلابة التي يتمتّع بها الكتاب الذي على هيئة حجر، فإن **كتاب الرمل** -بما يتسم به من سيولة- يفترض وجود حالة وجودية مرعِبة أخرى يستحيل على البشر الفانين بلوغها.

وكما كان الحال مع الشاعر الإنجليزي الرومانسي وردزورث، يختار الكاتب الأرجنتيني بورخيس منذ البداية لقصته ظروفاً شديدة الغرابة، حيث يحلُّ اسكتلندي أجنبي من منطقة الأوركينيز محل بدوي وردزورث، كما أن بنية الرجل تبعث على الرهبة بصورة أكبر من عربي وردزورث. «كان رجلاً طويلاً ذا ملامح عادية... يرتدي ملابس رمادية ويحمل في يده حقيبة رمادية، وكان متواضع المنظر». كما أن اللون مهمٌّ أيضاً، رغم أن التفاصيل أدق من أن يتم ملاحظتها: كان لونه بين الأشقر والأبيض. وباختصار، فإن الرجل كان من النوع الذي يصعب الإمساك به أو تذكُّره، كما هو حال **كتاب الرمل** الذي جاء يبيعه. غير أن الفارق عن عربي وردزورث يظلُّ جلياً: فقصة بورخيس وشخصياته ليسوا جزءاً من حلم، وإنما هم واقع غريب يتم نقله -على ما يبدو- دون تخفيف لغرابته ويمثل الواقعية الخيالية أو السحرية، أي التي تدرَج فيها العناصر الخيالية أو الأسطورية بصورة واقعية في أعمال أدبية لولا تلك العناصر لدخلت

في عداد الأعمال الواقعية. ووفقاً لمنظّري ما بعد الحداثة، مثل إيهاب حسن وبراين ماكهيل، فإن هذه تمثّل سمات بارزة في أدب ما بعد الحداثة.

يستهلُّ الأسكتلندي حديثه بمحاولة بيع أناجيل لبورخيس، غير أنه ما يلبث أن يكتشف أن العميل الماثل أمامه عاشق للكتب يهوى جمع الأناجيل على وجه الخصوص، وهكذا فإن **كتاب الرمل** يظهر ككتاب يثير اهتماماً أكبر لدى بورخيس فيشتريه، ليأتي الاكتشاف المرعب أن الكتاب الذي اشتراه ما هو إلّا رمز للمعرفة اللامحدودة، كتاب يتحدّى قدرة القارئ على العودة إلى أية صفحة فيه ما إن يفرغ من قراءتها. وهذه الخاصية بعينها تجعل الكتاب بلا بداية أو نهاية، وما يلبث الاهتمام الذي أبداه الراوي في البداية أن يتحول إلى عزلة كابوسية ومحاولات مستميتة للتخلُّص من الكتاب. وفي نهاية المطاف، يجدُ الكتاب لنفسه مكاناً ملائماً يختفي فيه على رفّ إحدى المكتبات العامة.

ومع تطور هذه الأحداث الغريبة نلحظ أن خوف بورخيس لا يدانيه إلّا مدى استغرابه لما يبديه الأسكتلندي من ثقة في نفسه في مواجهة الكتاب، وهو موقف ينبع من خلفية الرجل الفلسفية، فعلى العكس من بدوي وردزورث، فإن أسكتلندي بورخيس يختلف كثيراً عن شخصية مبدعه بورخيس نفسه، وهذا الفارق يتّضح عندما يعرف بورخيس أن الرجل لا يزال متديّناً على الرغم من علمه بطبيعة **كتاب الرمل**، فعندما يسأل بورخيس: «أنت بلا شكّ متديّن، أليس كذلك؟» يجيب الرجل بنبرة تأكيدية:

> نعم، أنا من أتباع الكنيسة المشيخية، وضميري مرتاح لأنني على ثقة من أنني لم أغش ذلك الرجل من السكان المحليين عندما أعطيته إنجيلاً مقابل كتابه الشيطاني.

ولعلّ انتماء الأسكتلندي إلى الكنيسة المشيخية (أو البريسبيتارية)، واعتقاده الديني بأن الكتاب شيطاني، السبب على ما يبدو في أنه لا يشعر بالقلق نفسه تجاه الكتاب، حيث تحميه معتقداته الدينية من الهواجس الفلسفية التي تراود الراوي:

> ثم قال كما لو كان يفكر بصوت عالٍ: «إذا كان الحيّز بلا حدود، فإنه يصبح بإمكاننا أن نعود إلى أي نقطة في الحيّز، وإذا كان الزمن بلا حدود، فإنه يصبح بإمكاننا أن نكون في أي نقطة في الزمن».

غير أن قبول الرجل لهذه الاحتمالية الفلسفية يتعارض مع إيمانه بالله، لأن لا محدودية الزمن والحيّز تتعارض مع التسلسُل الزمني للأحداث حسبما ترويه الأديان مثل المسيحية، أي الزمن الذي يبدأ بفعل الخلق وينتهي بيوم القيامة. وكونه لا يشعر بهذا التناقض يزيد من الغموض الذي يكتنفه في عينَي بورخيس، الذي لا يمكنه، كما هو واضح، قبول هذه المجموعة من الآراء. وهذا الرفض من جانب بورخيس يمثِّل نقصاً يدفعه بسرعة إلى حافة الانهيار ليتخذ قراره بإنهاء هذه المغامرة التعيسة بهجر الكتاب في مكتبة عامة.

لعلّ التوجُّه الذي يتخذه بورخيس نحو الرُّعب المتضمن في الكُتب هو ما يقرّب بين قصته والقصة التي يرويها وردزورث في

قصيدته، حيث يشعر بورخيس، مثله في ذلك مثل سلفه الشاعر الرومانسي، بالكثير من القلق والخوف من اللامحدود، وهذا لا يقتصر على **كتاب الرمل**، وإنما يمثل في الواقع موضوع اهتمام متواصل في الكثير من كتابات هذا الكاتب الأرجنتيني، كما يتّضح من دواوينه الشهيرة مثل **قصص خيالية وتساؤلات أخرى**. ويقول جلال قدير، الذي قام هو الآخر باستكشاف «دلائل الرعب في ميتافيزيقيات بورخيس»: «إن موضوع كتابات بورخيس هو مكافحة الفوضى والمستنقع الذي تمثله اللامحدودية، والذي يمكنه ابتلاع كل شيء». غير أن هذا التشابه لا يقلِّل من الفروق الواضحة بين الكاتبَين فيما يختص بذات الموضوع الذي نناقشه هنا، ومنها الفرق الذي أشرت إليه قبل ذلك، وهو أن قصة بورخيس تصور بطريقة واضحة ومكشوفة جوانب لا يمكننا وصفها إلّا بأنها ضمنية وخاملة في قصيدة وردزورث. وهذا جزء من أسلوب كتابة يتّسم بالوعي بالذات ويعتبر صفة لازمة لقدر كبير من الأدب الغربي، حيث يأخذ الوعي بالذات هنا شكل كتابة مستغرِقة في الذاتية تديم النظر إلى داخل الذات، إلى مشاكلها الداخلية، بما فيها كونها خيالية، وهي كتابة ليس لديها ما تخفيه. وبورخيس هو من أبرز قادة هذا التوجُّه الأدبي، الذي وصفه الروائي الأميركي جون بارث، وهو أيضاً واحد من أبرز قادته، بأنه «أدب الاستنزاف».

ثالثاً:

أما الشاعر الأميركي والاس ستيفنز فهو شاعر آخر ممّن لديهم درجة عالية من الوعي بالذات، ويشترك في بعض الاعتقادات الأساسية مع

الروائيين عندما يسبر مشاكل الخيال ويثير الشكوك حول معنى الحقيقة. ففي قصيدة بعنوان «حول الشعر الحديث»، يصف ستيفنز الشاعر الحديث بأنه «أخصائي في الميتافيزيقا يعيش في ظلام دامس» لا يسمع إلّا نفسه عندما «ينبس بكلمات تكرِّر على الأذن/ ما تريد أن تسمعه». غير أن هذه الحالة من الاستغراق الذاتي لا تخيف الشاعر، وإنما تدفعه للبحث عن النظام والمعنى، وهذا هو ما يجعل ستيفنز مختلفاً في إدراكه للامحدودية، بما فيها من رعب، عن كل من وردزورث وبورخيس.

القلق الذي يجمع بين ستيفنز وهذين الكاتبَين حول الكُتُب وهواجس اللامحدودية المرعبة يتخذ في هذه الحالة صورة قبول هادئ يعبِّر عنه في عدد من كتاباته. ففي «جماليات الشر»، وهي واحدة من أبرز قصائد ستيفنز، يتلقّى الشاعر الحقيقة المأساوية للعالم ويقبلها باعتبارها «مأساة مجزأة/ ضمن الكل الذي هو الوجود» (القسم الثامن). وهنا نجدُ أن الطوفان الذي يحاول وردزورث وبدويُّهُ الفرار منه ليس سوى:

... مياه ضخمة هادرة
تتصاعد ليلاً كفقاعة وتغرق صوت صرار الليل،
إعلان، بل نشوة بدائية،
محاسن الحقيقة تتجلى في صوت رخيم.

غير أن صوت صرار الليل ليس هو الضحية الوحيدة للمياه، وإنما يغرق معه أيضاً صوت الشاعر، بل الشاعر نفسه:

نقول: ينقش عربي في غرفتي ليلاً
وهو يترنم بأنشودته اللعينة «هوبلا هوبلا هوبلا هاو»،
رسومات فلكية بدائية،
عبر الوجوه غير المكتوبة التي ينحتها المستقبل،
ويبعثر نجومه على الأرض، وعندما يطلع النهار
كانت حمامة الأحراش تترنم بأنشودته «هوبلا هاو»،
ومع ذلك تظل أقبح ألوان قوس قزح في المحيط
تعوي «هوو» ثم تعلو وتعوي «هوو» ثم تسقط.
وتفجعنا تفاهة الحياة بعلاقات غريبة بين الأشياء[3].

ومثل الشاعر العربي وقصيدته التي يحدّثنا عنها وردزورث في قصيدته، فإن عربي ستيفنز دمّرته القوى المادّية المستقبلية وبحر الحقائق الذي يفصله -هو والحمامة- عنا. غير أن خيال الشاعرَين/ المطربَين العربيَّين ينجو من الدمار، فالأصوات التي أصدراها لا تزال تصاحبنا لأن المحيط لا يزال يردِّدها: «فمن يشارك في شيء يتغير به»[4]. وحقيقة أن الصوت غير مفهوم لها دلالة كبيرة عند كل من وردزورث وستيفنز، غير أنه فيما ينسبُ وردزورث هذا الأمر إلى عدم درايته باللغة التي يسمعها، فإن ستيفنز يرى فيه ظاهرة أشمل، بل رمزاً للشِّعر في جميع الأوقات: «تتنقل القصيدة جيئة وذهاباً ما

---

(3) من قصيدة ستيفنز «ملاحظات نحو الوصول إلى أدب أسمى» (Notes Toward a Supreme Fiction)، وسأشير إليها فيما يلي من هذا البحث باسم: «الملاحظات».

(4) «الملاحظات».

بين لغط الشاعر/ ولغط اللغة الأجنبية»[5]. أما كريسبين فيقول عندما يقترب من التوصل لفهم لنفسه في «الكوميديان كحرف ج»:

جاء هذا البرود تجاه حرارته فجأة،
وفي الروايات الخيالية التي خطّها فقط
بريشته، بنداها الأصلي
النابع من خشونة جمالية،
ببربرية خضراء تستحيل نموذجاً ومثالاً.

فمرحلة اللامنطقية تمثِّل أولى مراحل تطور الفنان وعمله في سعيه نحو التميُّز، فهي مرحلة إزالة ونزع جميع الأسماء والمفاهيم البالية. إذ يجب «أن تكون الشمس/ بلا اسم»[6]، لأن الشخص الذي يشير إليه ستيفنز باسم «الرجل الرئيس» (وهو نسخة أخرى من الرجل الخارق عند نيتشه) يتعيّن دوماً النظر إليه كشيء جديد ومختلِف، وهكذا يؤمر الشاب بأن ينظر إلى «الرجل الرئيس» على النحو التالي:

لا تنظر في عينيه الملوّنتَين، لا تطلق عليه
أية أسماء، بل اصرفه من مخيلتك.

وهذا التملُّص من الحقيقة المألوفة ما هو إلّا جزء من مسيرة الوصول إلى «الأدب الأسمى»، الأدب الذي يطغى فيه «الحماس المبارك

(5) «الملاحظات».
(6) «الملاحظات»، القسم الأول.

لدى الإنسان لتحقيق النظام»، حسبما يقول ستيفنز في «فكرة النظام في كي ويست»، على البربرية الطبيعية ويتمّ قبوله كنظام خيالي.

والعربي في شِعر ستيفنز هو واحد من سلسلة من الشخصيات التي تفرض إحساسها بالنظام على الفوضى الطبيعية، ومن هذه الشخصيات: الكوميديان، والمرأة في قصيدة «فكرة النظام في كي ويست»، و«الرجل ذو الغيتار الأزرق»، و«كانون أسبيرين». فكل من هؤلاء يسمع «الصوت المظلم» للبحر، ولكنه أوتي «حماس المبدع لتنظيم كلمات البحر...» (فكرة النظام). وهذا الصوت المظلِم ربما يكون صوت المصيبة التي تهدِّد كلاً من المبدع وما ابتدعته يداه، أي الأنشودة. وفي حالة العربي، فإن الأنشودة تبدأ كـ«هوبلا هوبلا هوبلا هاو»، غير أنه عندما يأتي الوقت الذي تحملها فيه الحمامة، فإنها تقتصر على «هوبلا هاو» واحدة. كما أن هذه العملية تستمر حتى لا يتبقّى بحلول النهاية سوى «هوو» فقط من تلك العبارة عديمة المعنى.

تقول الناقدة الأميركية هيلين فندلر في تعليقها على هذا المقطع من «ملاحظات نحو الوصول إلى أدب أسمى» إن الكاتب «يصف العربي بصورة تتسم بالجنون، والحمامة بصورة تنم عن الحنين، والمحيط بصورة واقعية تفتقر إلى المشاعر». غير أنه يبدو لي أنه حتى العربي يتم وصفه بصورة تنم عن الحنين، فهو أيضاً تائه بصورة ترتبط بالمصير المأساوي للإنسان الذي يصفه ستيفنز في مواضع أخرى من شعره بنبرة لا تخلو من الألم:

لن يعرف الأطفال الذين يجمعون عظامنا

أن هذه العظام كانت في سابق الزمان

سريعة كالثعالب عندما تعدو فوق التلة،
. . . وتسير سحابات الربيع
فوق منزلنا الكبير بنوافذه المغلقة،
وفيما وراء بوابتنا والسماء العاصفة،
يتعالى صياح يأس بليغ[7].

ومع أن إدراك هذا الحنين لا يغيّر كثيراً من نغمة تردُ دائماً في شعر ستيفنز بأن على البشر تقبُّل شبح الخسارة، إلّا أن هذا الإدراك يوحي لنا بأنه حتى ستيفنز نفسه لا يستطيع التعامل مع الألم الإنساني بصورة واقعية تخلو من المشاعر. غير أنه يظل، إجمالاً، بعيداً عن قلق وردزورث من الخسارة، وهذا ما يجعله قابلاً للمقارنة وفي الوقت نفسه مختلفاً في السياق الذي نناقشه هنا.

ولعلّ قصيدة «جماليات الشر» تمثِّلُ أوضحَ بيان حول طبيعة الألم والمأساة فيما يتعلق بالكُتُب والمعرفة، فالشاعر يكتب حروفه، ويستمع إلى أصوات الرعب في الحقيقة، ولا يقلص:

كتابه،
الذي تأكد من أصدق مأساة،
إلا بالنسبة إلينا، فقد يهلك فيسوفيوس
بنيرانه الرهيبة أبعد الأراضي ولا يشعر
بألم (متجاهلاً الديوك التي توقظنا بصياحها
لنموت). وهذا جزء من الكيان السامي

(7) من قصيدة ستيفنز «بطاقة بريدية من البركان».

الذي نتقلص منه، ومع ذلك،
فإن الماضي كله لم يشعر أحد سوانا بشيء تجاهه عندما
حاق به الدمار.

وعلى العكس من الحجر/ الكتاب عند وردزورث و**كتاب الرمل** عند بورخيس، فإن كتاب ستيفنز لا يمكن أن يضيع في حلم أو في مكتبة، وإنما يتعيّن على هذا الكتاب أن يقبل الحقيقة: «الأشياء على حالها». ويشعر الباحثون الذين يظهرون في شعر ستيفنز، والذين يمثلون في غالب الأحيان ستيفنز نفسه، بالخوف تماماً مثل وردزورث وبورخيس، لكنهم لا يتقلصون، كما نرى في «إشراقات الخريف»:

. . . يفتح باب منزله
ليجد ألسنة اللهيب، يرى الباحث ذو الشمعة الواحدة
وهجاً قطبياً يحترق على إطار
كل شيء يمثله هو، فيتملكه الخوف.

فما يراه الباحث إنما هو ظاهرة طبيعية، وهي الشَّفَق القطبي الشمالي، وهي جزء من حقيقة مخيفة يمكنها أن تهدِّد العمل الذي ينتجه تحت ضوء الشمعة، تهدِّده عن طريق الإفلات من الفنّان والسمو فوق ذلك العمل، مثل القمر في «جماليات الشر» الذي يعلو فوق تأملات الشاعر «ضمن كيان سامٍ دائماً أعلى منه». وفي ذلك الكيان السامي يتراءى لنا طيف مخيف من أطياف اللامحدودية يهدِّد بابتلاع البشر وصنع أيديهم في طوفان من اللامبالاة والنسيان.

وباقتراب نهاية القرن التاسع عشر أعلنَ بكثير من القلق عن ظهور طيف اللامحدودية الذي أدركه ستيفنز وقبله، حيث يعلن مجنون نيتشه في **العلم المرح** عن موت الإله طارحاً هذه الأسئلة المقلقة: «إلى أين نتجه الآن؟ أبعيداً عن جميع الشموس؟ أنواصل السقوط؟ إلى الخلف أم الجانب أم الأمام أم في جميع الاتجاهات؟ ألا يزال هناك أي فوق أو تحت؟ أوَلسنا تائهين في عدم بلا حدود؟». وهذا القلق نفسه هو الذي جعلَ وردزورث يقول قبل ذلك في «المقدمة» لملحمته «المنعزل» التي لم يُكتَب لها الاكتمال: «عليَّ أن أخطو على أراضٍ مبهمة»، أي على أرضية الشكوك التي تكتنف الوجود. وقلّما بدت مخاوف وردزورث من الخطو فوق تلك الأراضي المبهمة أوضح في مواضع أخرى من أشعاره مثلما نراها في الحلم الذي ناقشناه عن العربي، فروايته للحلم ما هي إلّا نصّ أساسي يوضِّح، من خلال الصراع بين الخيال والواقع، كفاح ذلك الشاعر الرومانسي ضدّ هواجس خيال مستغرِق في الذات يعيش في كون غير إنساني لا آلهة فيه.

ومع مواصلة هذا الكون ابتلاع روائي من روائيي القرن العشرين مثل بورخيس، فإن التغيُّر في ردّ الفعل الذي يحدثه هذا الكون يقتصر في الأساس على إدراك تبعاته المقلقة، وهنا «يتحقّق» الكابوس، ويتداعى التوتر الناجم عن عدم التصديق أمام وعي بالغ بالذات لا يكاد يترك شيئاً إلا أماطَ اللثام عنه. وهكذا تنكشف المخاوف الكامنة، ويعتمدُ الشكل الأدبي المستخدَم في التعبير عن هذا الانكشاف على تحوير ما هو مألوف إلى خيال من متاهات مرعِبة.

وهذه المتاهة، كما رأينا، هي التي يقبلها الكاتب الثالث في هذه السلسلة، وهو والاس ستيفنز، بهدوء مذهل، حيث تمكّن ستيفنز، كما يقول فرانك كيرمود، «من الإحساس بدرجة معقولة من النشوة لانفتاح الاحتمالات الشعرية بفعل موت الإله».

أوروبا والإسلام:
هجرات وتحولات حضارية

الأندلس: جزيرة أوروبا العربية

يقول المؤرِّخ الإسباني أميريكو كاسترو في كتابه **إسبانيا في تاريخها**: «لو كان جبل طارق عند مدينة مارسيليا لكانت فرنسا قد عاشت أحداثاً تاريخية مختلفة»[1]. وكم هي كبيرة تلك اللَّو، لأنها هنا لا تفتح سوى التاريخ، تفتحه على احتمالات من الوعي المعرفي لتغيُّرات حضارية بعضها تحقّقَ والبعض الآخر ظلَّ في ضمير الممكن. «اللَّو» التاريخية «لَو» حاسمة وخطيرة في الوقت نفسه. وهي في الوقت نفسه «لَو» لا بدَّ منها لقراءة التاريخ، قد يراها البعض ملتوية وبغيضة في حين يراها البعض الآخر غنية بمعرفة الواقع بقدر ما هي زاخرة باحتمالات لم تقع (فمن دون «لو» وما يشبهها لم يكن للعلوم أن تتطور أو للكشوفات والاختراعات أن تحدث). المؤرِّخ الإنجليزي الشهير إدوارد جيبون وظّفَ تلك «اللَّو» حين نظر في ما نسمّيه في التاريخ العربي للأندلس معركة بلاط الشهداء ويسمّيه الأوروبيون معركة بواتييه ومعركة تورز، فقال في كتابه الشهير **انحدار الإمبراطورية الرومانية وسقوطها** إنه لو أن نتيجة تلك المعركة جاءت مختلفة «فلربما كانت تفاسير القرآن الآن تدرَّس

---

(1) **إسبانيا في تاريخها: المسيحيون والمسلمون واليهود**، ترجمة علي إبراهيم المنوفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 59.

في مدارس أكسفورد، لتثبت المنابر لشعب مختن قدسية وحقيقة ما أنزل على محمد»[(2)]، ويقصد بالشعب المختن المسلمين في تمييز بينهم وبين المسيحيين الذين ليس في طقوسهم ختان الأولاد، على النقيض من المسلمين واليهود.

هذا النظر إلى تاريخ الأندلس من الزاوية الأوروبية يقابل النظر إلى تاريخ الأندلس من الزاوية العربية. يولّد الأول احتمالات لتاريخ أوروبا بينما يكاد يقف الثاني حيث وقفت الدول العربية الإسلامية في توسُّعها الأوروبي. ينظر الأول في ما نال أوروبا من علاقتها بالعرب ويكتفي الثاني بما أنتجه العرب لأنفسهم، أي بدراسة التاريخ والأدب الأندلسيَّين بوصفهما جزءاً من تاريخ العرب وأدبهم. ينتُج من الأول ما يمكن أن نسميه جزيرة أوروبا العربية، ومن الثاني جزيرة العرب الأوروبية. ويكمن الفرق في أن الأولى جزء من أوروبا، من ثقافتها، أنها مجموعة من النتائج أو العوامل أو الأحداث التي غيّرَت وجه الحضارة الأوروبية، في حين أن الثانية امتداد للأدب والثقافة العربية في أرض غريبة ليس إلا. ومع أن كلا الجانبَين مهتمّ بما في الجانب الآخر، فإن التركيز يقع عادةً على أحدهما وعلى حساب الثاني.

في الملاحظات التالية سأقترح بعض مناطق الالتقاء منظوراً إليها من الجانب الأوروبي وليس العربي سعياً لتوسُّع المنطقة الوسطى من الالتقاء الحضاري، المنطقة التي يهتم بها المقارنون عادة وإن اتّسمت بالرمادي، واتّشحت بالجدل والخلاف.

---

(2) Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World*, Little, Brown and Company, Boston, 2002, p. 56.

المناطق التي أشير إليها يمكن اختصارها في ما أسميه لحظات تماس ثقافية تاريخية، بما يحمله التماس أحياناً من توتُّر وقلق، فليس أصعب من أن تقول ثقافة لأخرى: لولا أنني أعطيتكم كذا وكذا لما وجدتم في ثقافتكم كيت وكيت، أو لو أنني لم آتِ إلى دياركم لما عرفتم ما عرفتموه. إنه ثقل المدينية الذي تعرفهُ الثقافة العربية منذ ما يقارب القرنَين في علاقتها بأوروبا، مثلما عرفته ثقافات أخرى في فترات مختلفة من تاريخها: كوريا في علاقتها باليابان، واليابان في علاقتها بالصين وأوروبا في علاقتها بالحضارة العربية الإسلامية. المؤرِّخ الإسباني أميريكو كاسترو يقارن علاقة الإسبان الأوروبيين بالإرث الأندلسي العربي من ناحية وبعلاقة الرومان بالإرث اليوناني، من ناحية أخرى، وذلك ضمن حديثه عمّا حدث بعد ما يُعرف بالاسترداد (الريكونكويستا) حين كان هدف الإسبان المسيحيين هو السيطرة على المسلمين وليس الإفادة منهم. يتساءل المؤرِّخ الإسباني: «ألم يكن ذلك يشبه بشكل ما الذي وقع بين روما واليونان؟ فقد فرضَ الرومان سيطرتهم وقوتهم السياسية أمّا اليونانيون فقد ظلوا مع الفلسفة والعلوم وكذا العديد من الأنشطة النافعة التي لم يفكر المنتصرون في تقليدهم فيها وعلينا أن نحاول تأمل هذه المشكلة التاريخية الحسّاسة من الداخل». غير أن عدمَ تفكير المنتصرين بتقليد المسلمين المهزومين آنذاك لم يعنِ عدم تأثرهم على نحو ما بما وجدوا من كنوز المعارف وأسباب التحضر، وهو ما يسرد كاسترو الكثير منه ابتداء بالآثار المعمارية وانتهاء بمفردات اللغة وآثار الأدب.

ذلك المنظور الأوروبي إلى الأندلس تبنّته الباحثة الكوبية ماريا

روزا مينوكال في كتابَين معروفَين، أحدهما حول **الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى** والثاني تُرجِم في المغرب بعنوان **الأندلس العربية** وهو الذي أشير إليه هنا. في هذا الكتاب الذي نشر في الأصل بعنوان **زينة العالم: كيف صنع المسلمون واليهود والمسيحيون ثقافة من التسامح في إسبانيا العصور الوسطى** (2002)[3]، تتحدث مينوكال ضمن أشياء أخرى عن دَوْر المسلمين في إحياء ثقافات كانت في حالة سبات أو موات. لم يقتصر دَوْر المسلمين على تقديم عطاءاتهم الخاصة وإنما استطاعوا، كما تقول، «أن يمتصوا ويبثّوا الحياة في المواهب الغنية لثقافات محلية سابقة»، وتضرب لذلك أمثلة عديدة. سأشير هنا إلى بعض تلك الأمثلة ضمن ما أسميته لحظات تماس قد لا يعرفها البعض أو لا يتخيّل أهميتها. تلك اللحظات هي التي تؤلِّف المنطقة البرزخية، المنطقة التي تنبعث منها ملامح الأندلس الأوروبية العربية.

ولعلّ من الطبيعي أن أختار من بين تلك اللحظات ما كان ثقافياً وأدبياً لا بحُكم التخصُّص وحده وإنما بحُكم المقام أيضاً. إنها لحظات ملحمية، بمعنى أنها تتألف من ملحمتَين ومجموعة حكايات ورواية. الملحمتان هما **أنشودة رولاند** و**السيد**، بينما مجموعة

---

(3) تُرجم هذا الكتاب تحت عنوان **الأندلس العربية**: **إسلام الحضارة وثقافة التسامح**، ترجمة عبد المجيد جحفة ومصطفى جباري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2006؛ وانظر أيضاً كتاب مينوكال الآخر حول موضوع متصل بالأندلس: **الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى: تراث منسي**، ترجمة صالح معيض الغامدي، جامعة الملك سعود، الرياض، 1999.

الحكايات هي التي عرفت بعنوان **قواعد كهنوتية**، وأمّا الرواية فليست غير كتاب سيرفانتس الشهير **دون كيخوته** (وسأشير في ختام حديثي إلى رواية معاصرة تقع في السياق ذاته). في تلك الأعمال الأدبية الأوروبية نجدُ لحظات حاسمة من التمازج الثقافي يشبه ذلك الذي وصفته مينوكال في حديثها عن ولادة الأندلس العربية في ركن أوروبا الجنوبي الغربي: إنها «لحظة تأسيسية حقيقية للثقافة الأوروبية تستحق أن توصف بأنها من «الطبقة الأولى». . .».

هناك بالتأكيد تفاوت مهمّ بين هذه اللحظات. **أنشودة رولاند** الفرنسية ولدت في فترة مقاربة لولادة **السيد** (القرن الثاني عشر الميلادي)، لكنهما مختلفتان على نحو يعكسُ اختلاف التجربة الإسبانية عن التجربة الفرنسية، و**قواعد كهنوتية** (القرن الثاني عشر) لا تختلف زمنياً فحسب عن **دون كيخوته** (القرن السابع عشر) وإنما على مستويات كثيرة، لكنهما تلتقيان في الجانب السردي، في ربط العرب بالحكايات وموروث السرد الذي كان يدور مشافهة قبل أن يجري تدوينه. الصورة لن تكتمل بطبيعة الحال إلّا بالنظر إلى الجانبَين معاً، جانب التشابه وجانب الاختلاف.

يقول الناقد والمؤرخٍّ الأدبي الفرنسي فردينان برونتيير «إن اللحظة الدقيقة» لولادة الملحمة الفرنسية «هي المواجهة أو الصدمة التي حدثت بين الشرق والغرب، بين الإسلام والمسيحية، بين العربي والفرنسي. . .»، تلك اللحظة كانت معركة بلاط الشهداء التي أوقفت المدّ الإسلامي في حدود شبه الجزيرة الإيبيرية، اللَّحظة التي اختارها الشاعر المجهول خلف تلك الملحمة الفرنسية ليرسمَ المعالم المبكِّرة للهوية الفرنسية. لقد قامَ ذلك الشاعر بمزج حدثَين تاريخيَّين

منفصلَين وقع كلاهما في القرن الثامن الميلادي، كان أحدهما معركة بلاط الشهداء بين جيش عبد الرحمن الغافقي وجيش شارل مارتيل والآخر هجوم جماعة من الباسك على جيش شارلمان ليحول الباسك إلى مسلمين يهجمون على شارلمان بدلاً من مارتيل. أما الدلالة فتكمن في أن المسلمين وليس الباسك هم الذين رآهم الشاعر عدواً جديراً بالمنازلة مع الجيش الفرنسي وكأنه بذلك يستعيد، في القرن الثاني عشر، لحظات الصدام المتكرِّرة سواء بين طارق بن زياد والقوط أو ما تلاها من حروب توسُّعية أدَّت إلى إيجاد الأندلس العربية الإسلامية على أرض أوروبا المسيحية. كان من الضروري إذاً أن يحدث ذلك الصدام بين ثقافتَين أو أُمّتَين لكي يولد الشِّعر الملحمي في فرنسا، لكي يكتشف الفرنسيون أنهم بحاجة إلى شِعر ملحمي مثل اليونان والرومان من قبل ومثلما حدث بعد ذلك في الملاحم الإيطالية على يد أريوستو وتاسو وغيرهما من شعراء عصر النهضة الذين صوّروا الحروب الصليبية بعد انتهائها بفترة طويلة. وبالطبع فقد كان ضرورياً أن يمتلئ ذلك الشعر بالكثير من الأيديولوجيا أو «البروباغندا» التي تخدم المحاربين المسيحيين كوصف المسلمين بالوثنيين والكفّار وما إلى ذلك.

من الضروري تذكر تلك الأيديولوجيا لمقارنة الملحمة الفرنسية بالملحمة الإسبانية **السيد** التي حملت الاسم الذي أطلقه العرب الموريسكيون على البطل الذي عرفه الإسبان بـ«الكامبيادور»، وهو الفارس رودريغو دياز دي فيفار، ولكن الملحمة استمرت بالاسم العربي **أنشودة سيدي** (*El Cantar de Mio Cid*) لتتحول إلى أعمال أدبية في مراحل متأخِّرة. ففي القرن السابع عشر كتب الإسباني غيان

دي كاستـرو (Guillén de Castro) مسرحية بعنوان **أفعال السيد** (*Las mocedades del Cid*) بنى عليها المسرحي الفرنسي الشهير كورني مسرحيته **السيد** (*Le Cid*) التي عدّت فيما بعد فتحاً في المسرح الفرنسي لكسرها الوحدات الثلاث (المكان والزمان والحدث) التي أسّسها المسرح اليوناني، ولكن أهل القرن السابع عشر في فرنسا عدّوا كسرها معيباً لما اكتسبته تلك الوحدات ممّا يشبه القدسية في عصر عُرفَ بأنه عصر الاتباعية الجديدة (النيو كلاسيك).

كل ذلك يلفت انتباهنا إلى الدور الأدبي الثقافي الذي لعبه الالتحام السياسي العسكري في تاريخ أوروبا عن طريق إسبانيا في عهدها الأندلسي، وتحول ذلك إلى ذاكرة شعبية استمدَّت بعض مكوِّنات هويتها من ذلك التلاحُم لتسهمَ بدورها في تشكيل الهوية الثقافية لفرنسا وإسبانيا. فقد ولدت الملاحم من خلال ذلك التلاحم أو الالتحام التصادمي الذي حَمَل على الرغم من وجوه العداء وجوهاً من الانسجام الذي فرضته اللغة والثقافة حين تستعير ممّن يعدّون أعداءً اسماً لأشهر أبطالها «السيد»، ليشتهرَ بدلاً من الاسم الإسباني «كامبيادور».

مجموعة الحكايات المعروفة بـ **ديسيبلينا كليريكاليس**[4] قامت على مستوى مختلف بنشر الحكايات القادمة في جذورها من الاحتكاك بالموروث العربي الإسلامي. تلك المجموعة من الحكايات الكهنوتية، أو التي قصدَ بها تعليم القساوسة وإرشادهم إلى السلوك القويم، جمعَها الإسباني اليهودي موسى السيفاردي

---

(4) سبق تناول **ديسيبلينا كليريكاليس** في فصل «الكتب وتحولات الحضارة» من هذا الكتاب، وأعود إليه هنا لأهميته في السياق الحالي.

الذي تحوّلَ إلى المسيحية في مطلع القرن الثاني عشر بعد أن درسَ في الأندلس وانتقلَ بعد ذلك إلى إنجلترا وفرنسا مغيّراً اسمه إلى بيتروس ألفونسي أو ألفونس تيمّناً بقدّيسه أو عرّابه (بطرس) وملك أراغون (ألفونس). تقول دوروثي ميتلتزكي في كتابها الهام **المادة العربية في إنجلترا العصور الوسطى** إن بيتروس كان أحد اثنين أسّسا لحركة النقل التي حملت الموروث العربي العلمي والفلسفي ثم الأدبي إلى أوروبا. الآخر هو قسطنطين الأفريقي. كان بيتروس، بتعبير ميتلتزكي، «رائد الدراسات العربية على التراب الإنجليزي» وتقارنه بأول الشُّعراء الإنجليز الكبار جيفري تشوسر الذي جاء بعده بأربعة قرون. فمن بيتروس ومن قسطنطين جاء الكثير من الخيوط والشخوص السردية إلى جانب المعلومات العلمية التي بثّها تشوسر في مجموعته القصصية التأسيسية في السرد الإنجليزي **حكايات كانتربري** التي نُشرت أواخر القرن الرابع عشر.

إننا نعرف الكثير اليوم عن أثر ابن سينا وابن رشد والرازي وغيرهم على النهضة الفلسفية والعلمية في أوروبا لكن القليل هو الذي يُعرَف أو يُقال عن دور كتاب مثل **ديسيبلينا كليريكاليس** في تطور الآداب الأوروبية، الكتاب الذي سبقَ **ألف ليلة وليلة** بقرون وحملَ إلى أوروبا ليس متعة الحكايات وخيالها الواسع فحسب وإنما المعرفة العلمية التي كان تُنشد في كُتُب الأدب في أوروبا العصور الوسطى مثلما كانت تُنشد في كتب الجاحظ في العصر العباسي. يقول مترجم **الديسيبلينا** من اللاتينية إلى الألمانية إن ذلك الكتاب قدّم لأوروبا عالماً لم تألفه في ملاحمها، قدّم ثقافة مختلفة تتّسم أولاً بغياب الرموز المسيحية كالعذراء مع إبراز الحياة المدنية على حساب

الحروب والعنف، التاجر بدلاً من الفارس. كما أنه كسرَ مألوفية التراث اليوناني الروماني الذي طالما قدّسته أوروبا ورأته تراثها الوحيد. كتاب ألفونسي، الذي يقول أستاذ اللغات الرومانسية الألماني كارل فوسلر إنه فيما يبدو كُتِبَ بالعربية أولاً ثم تُرجمَ إلى اللاتينية ومنها إلى اللغات الأوروبية، كان بوابة أوروبا إلى ثقافة مغايرة تشبه إلى حدٍّ ما ما وجدته في ملحمة **السيد** التي تغيب عنها بعض الشخوص النمطية في الملاحم الأوروبية. في **الديسيبلينا** استخدم المؤلف ثلاثة مصادر عربية هي: **مجامع الأمثال** لحنين بن إسحاق (ت 877) والمبشر بن فاتك (توفى حوالي العام 1020) وكتاب حول «مكائد النساء». ويعزو مترجم **الديسيبلينا** الشعبية الواسعة للكتاب في عصره إلى الرغبة في معرفة ذلك العالم الأجنبي الذي كانت تدور على حدوده الحروب الصليبية، أي الرغبة التي عرفها العالم الغربي بعد أحداث تماس فيها العالم العربي والإسلامي مع الغرب، كما بعد الحادي عشر من سبتمبر.

تماس آخر بين أوروبا والعالم العربي الإسلامي، لكنه هذه المرة سلمي وطريف إلى جانب كونه مميَّزاً، حدث في رائعة سرفانتس **دون كيخوته** التي احتفت بالموروث العربي من خلال الراوي الرمز سيدي حامد بننقلي، الموريسكي الذي نسبَ إليه الكاتب الإسباني حفظ حكاية البطل الإسباني برمّتها. فعلى طريقة سرفانتس الكوميدية الساخرة ولكن الجادّة والعميقة في الوقت نفسه، يقدّم حكاية الفارس الإسباني الحالم بعصر الملاحم والبطولات القديم بوصفها حكاية قومية كادت تضيع لو لم تحفظها مخطوطة عربية دوّنها ذلك الموريسكي سيدي حامد لتترجم إلى الإسبانية

فيقرأها الكاتب ويتيحها لقرّائه. ومع أننا أمام حيلة سردية بأسلوب سرفانتس الساخر، فإن الدلالات تذهب إلى أبعد من ذلك لا سيما حين يصف الكاتب الإسباني المؤلِّف العربي المزعوم بأنه حكيم محمدي استضاء عقله بنور الطبيعة وكأنه فيلسوف يوناني، أي بالطريقة التي فسّرت فيها أوروبا المتشدِّدة في تديُّنها المسيحي معرفة اليونانيين بالحقيقة. فاليونانيون لم يعرفوا الكشف الإلهي أو يروا يسوع وإنما أضاء لهم الله الحقيقة من خلال الطبيعة. وهكذا سيدي حامد، وكأنه ابن رشد أو الفارابي لأوروبا العصور الوسطى. وتتضح رسالة الرواية الإسبانية التي يعدّها الكثيرون مؤسِّسة للفنّ الروائي في أوروبا حين تشير إلى ضرورة التسامح الديني وتقبُّل الآخر، وذلك بسرد حكايات جانبية لمسلمين بقوا في إسبانيا وتعرّضوا للاضطهاد وأن من الضروري التعامل معهم برأفة. في تلك الحكايات، كما في حضور المؤلِّف العربي، نجدُ لحظات تماس مع ثقافة الآخر، لحظات عبور منفتحة نحو الآخر تشبه ما في **الديسيبلينا كليريكاليس** وما حدث من تطورات فيما بعد من خلال **ألف ليلة وليلة** وغيرها.

أودُّ في ختام هذه الإلمامة باللحظات الأولى للتماس العربي الأوروبي أن أقفز إلى العصر الحديث للوقوف على لحظة مميّزة أخرى تؤكِّد استمرار التماس الحضاري الثري من خلال الأندلس. تلك اللحظة هي التي تأملها الباحث والمترجم العراقي كاظم جهاد في مقالة حول الكاتب الإسباني خوان غويتيسولو (Juan Goytisolo)، وهو شاعر وروائي ولد في برشلونة عام 1929، ويقيم في المغرب منذ أواخر التسعينيات. يقول جهاد إن غويتيسولو في بعض كتاباته الروائية يمارس ما يُسمّى «الترجمة الداخلية» التي تشير إلى «كل ما يمارسه

كاتب داخل نصّه من إحالات إلى نصوص أخرى، وأساليب أخرى، ولغات أخرى. عملٌ به يستحيل النصّ إلى ما يدعوه الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز بـ«الترقيعة»، بمعنى العمل المجمع الذي ينهل من مصادر عديدة، مصرَّحاً بها دائماً، ويكتسب ما يدعوه غويتيسولو نفسه بطبيعته «الخلاسية»، «المولدة»، «المبرقشة»، «المزيج»»[5].

يقول جهاد إن الكاتب الإسباني في روايته الشعرية **دون خوليان** وبعد انتقاله للمغرب «يعيد توظيف الآثار العربية في المتخيل الإسباني ويفيد من تقنيات الحكاية والسجع العربيين وإيقاع الكتابة العربية نفسه الذي يتنامى، كما لدى كبار المتصوفة، في جمل ترتسم في دوائر متصاعدة تفضي إلى متاهة»[6]. هنا يبدو الوضع وكأن روائياً إسبانياً آخر يستعيد إلى الذاكرة الأوروبية ما كادت أو ربما ما أرادت أن تنساه؛ أي التراث الذي ابتدأ بالملاحم والحكايات و**دون كيخوته** وشعراء التروبادور (الذين يشكّلون لحظة مهمة أخرى لم يتسع المجال للتوقف عندها).

رواية غويتيسولو هي اللحظة الأحدث في سلسلة اللحظات التي وقفت عندها في ملاحظاتي هذه، والتي أرجو أن تكون قد أضاءت جوانب ليست في تقديري بالوضوح الكافي إن كانت معروفة أو لم تحظَ بالدرس الذي تستحق، وهو درس يصعب تصور ازدهاره واستمراره دون عناية بالدراسات المقارنة التي لا تزال هامشية الحضور في أقسامنا الأدبية.

---

(5) مجلة **فصول**، مج 11، ع 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ربيع 1992، ص 337.

(6) المرجع نفسه، ص 337.

الإعجاب الملتبس: أوروبيون أمام الإسلام[1]

يزخرُ تاريخ الاستشراق الأوروبي والغربي بوجهٍ عامّ بالمواقف المتنوعة بل المتناقضة، إلى جانب الإسهامات العديدة المتفاوتة الأهمية والاتجاهات بالقدر الذي يجعل من الصعب حصره ناهيك عن اختزاله في مستوى أو موقف أو اتجاه واحد. وقد تكاثرت الدراسات منذ نشرَ إدوارد سعيد كتابه الشهير **الاستشراق** أواخر سبعينيات القرن الماضي: دراسات مؤرِّخة ومحلِّلة، منتقِدة ومعجَبة، حتى بات في هذا الباب من التراكُم ما يصعب اختصاره. فالاستشراق ظاهرة ضخمة والدراسات حوله باتت ضخمة أيضاً، غير أن صعوبة الدخول إلى ذلك الإرث الكبير تضاعفها مشكلة تصيب المعرفة إجمالاً، وهي المفاهيم المسبَقة والأحكام القطعية غير المختبرة على أرض النصوص. فكثير من القرّاء والباحثين يقتنعون بما تواترَ من آراء ولا يكلِّفون أنفسهم عناء التمحيص والخروج برؤية خاصة قد تعزِّز أو تنقض آراء شائعة حول هذه أو تلك من الظواهر أو

---

(1) ألقيت هذه المحاضرة في بودابست بهنغاريا في مارس 2016 ضمن ندوة حول العلاقات العربية الهنغارية، وذلك بدعوة من مجلس السفراء العرب في هنغاريا.

الآراء أو المفاهيم. ومع أنه يغلب على المواقف تجاه الاستشراق الغربي الرفض أو التشكيك، فإن من المواقف ما يغلب عليها الإعجاب والتبجيل. غير أن المشكلة ليست في اتخاذ أي من الموقفَين بقدر ما هي في الثبات عليهما دون استعداد لمراجعة تلك الآراء.

ولعلّ الأصعب بين ذلك كله ما أسمّيه المواقف الملتبَسة، والتي أود فيما يلي أن أتوقف عند بعضها من حيث هي تكشف عن مواقف أوروبية إيجابية في مضمونها ولكنها ملتبَسة أو مشوبة بتردد، تُعجَب بجانب من الإسلام من ناحية وترفضُ جانباً آخر، لكن الأهم هو توظيفها للإسلام أحياناً ضمن سجال أوروبي لا علاقة للإسلام والمسلمين به، أي استعماله كسلاح أو كمفهوم أو كاستراتيجية خطابية بالمعنى الذي نجده عند ميشيل فوكو. ومن اللافت أن كثيراً ممن تبنّوا تلك المواقف من اليهود سواء أكانوا مستشرقين بالمعنى الدقيق أو باحثين عنوا بالشرق الإسلامي ضمن قضايا أخرى أو كانوا كتّاباً وشعراء. وكان كثير من أولئك من أعلام المجالات التي عملوا فيها، ومن أشهرهم إغناتس غولدتسيهر في هنغاريا وليو شتراوس في ألمانيا. فقد عبّرَ كلا الاثنين عن اهتمامٍ بالإسلام وألّفا فيه. غولدتسيهر هو المستشرق الشهير في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين، وشتراوس هو الفيلسوف المعاصر الذي تخصَّصَ في الفلسفة الكلاسيكية وفلسفة العصور الوسطى ومنها الفلسفة الإسلامية. يضاف إلى هذين الاثنين الإنجليزي توماس كارلايل والشاعر الألماني اليهودي هاينريش هاينه اللذان عاشا في القرن التاسع عشر وكتبَ كلٌّ منهما حول الإسلام من زوايا مختلفة لكنها

تحمل في طياتها إعجاباً ملتبَساً قصد منه توظيف الإسلام لأغراض محلية خطابية على النحو الذي أشرتُ إليه. سأتوقف عند أعمال لهؤلاء بعجالة تضطرني إليها طبيعة هذه الكلمة والمناسبة التي أعدّت لها. يختلف غولدتسيهر وشتراوس عن كارلايل وهاينه في أن الأوّلَين كانا باحثَين عنيا بالإسلام وثقافته بشكلٍ موسّع، غولدتسيهر الأكثر اهتماماً وتوسُّعاً، لكن شتراوس كان أيضاً معنياً به على نحو لافت. أما كارلايل وهاينه فقد كانا كاتبَين عنيا بالإسلام عناية عرضية، أو جزئية، لكنها جديرة بالاهتمام من حيث هي تكشف عمّا أسميته الإعجاب الملتبَس.

ليس من المصادفة بالتأكيد أن ثلاثة من الأسماء المشار إليها هنا من اليهود: غولدتسيهر، هاينه وشتراوس، واهتمام هؤلاء بالإسلام له سياقه الذي باتَ معروفاً الآن، فقد نبّه له وألّفَ فيه عددٌ من الباحثين لعلّ أشهرهم المستشرق الأميركي اليهودي أيضاً برنارد لويس. وممّا يؤكد ذلك الاهتمام كتاب صدرَ في إسرائيل عام 1999 لتكريم لويس عنوانه **الاكتشاف اليهودي للإسلام**، اقتبسَ محرره مارتن كريمر من مقالة للويس صدرت في سبعينيات القرن الماضي عنوانها «يهود مؤازرون للإسلام» (Pro-Islamic Jews) قال فيها إن الباحثين اليهود كانوا من أوائل من حاول أن يقدِّم الإسلام «للقرّاء الأوروبيين كما يراه المسلمون أنفسهم وأن يؤكدوا، ويبرزوا، وأحياناً أن يقدموا بصورة رومانسية، مزايا ومنجزات الحضارة الإسلامية في عصر ازدهارها».

برنارد لويس كان أيضاً من قدّمَ للترجمة الإنجليزية لكتاب غولدتسيهر **مقدمة للعقيدة والشريعة الإسلامية** التي صدرت أوائل

الثمانينيات من القرن الماضي، والتي كانت قد نُشرت بالألمانية في هايدلبرغ عام 1910. في مقدّمته عرّف لويس بالمستشرق الهنغاري وأوضحَ جوانبَ من تعلّقه بالإسلام وطبيعة اهتمامه به مشيراً إلى أن غولدتسيهر بلغَ به التعلق بالمسلمين ودينهم وثقافتهم أن سافر إلى بعض الحواضر الإسلامية مثل القاهرة ودمشق، وأنه كان أول مستشرق أوروبي غير مسلم ينتظم بالدراسة في الجامع الأزهر. لكن إقامة المستشرق في القاهرة لم تطل حيث عاد إلى بودابست لظرفٍ عائلي وليكابد مشقّات الانتماء إلى اليهود في بلاده وغيرها من بلاد أوروبا آنذاك. فعلى الرغم من تفوُّق غولدتسيهر العلمي بشهادة مستشرقين كبار مثل نولدكه، فإنه حُرمَ لعدة سنوات من الأستاذية في جامعة بودابست، وحين وافقت الجامعة على تعيينه أستاذاً عام 1894، وكان في الرابعة والأربعين، فقد جاءَ التعيين خلواً من المرتّب والمميزات التي تأتي مع رتبة الأستاذية الأمر الذي اضطره كما اضطر أسلاف له من أمثال أبراهام غايغر في ألمانيا للعمل في المؤسسة الدينية اليهودية كاتباً لا يكاد يجد الوقت الكافي للعمل في مجال تخصُّصه. بعد ثماني سنوات حصلَ غولدتسيهر على المميزات التي حُرم منها وذلك عام 1904 إلى أن توفّي عام 1921.

تلك العلاقة الشخصية بالإسلام من ناحية والمعاملة التي لقيها في بلاده بوصفه يهودياً، لعبت دوراً حاسماً فيما يبدو في تشكيل رؤية غولدتسيهر الاستشراقية وأبحاثه التي كانت إضافات كبيرة للدراسات الإسلامية في أوروبا. هذا بالطبع لا علاقة له بالاتفاق أو عدمه مع بعض آراء غولدتسيهر فيما يخصّ القرآن الكريم أو الأحاديث أو ما وصفه بالمؤثرات على الإسلام. كتب غولدتسيهر،

كما يذكّرنا برنارد لويس، لبيئة علمية وثقافية أوروبية، أي بعيداً عن أي قرّاء مسلمين يعتقد أنهم سيطّلعون على أعماله (يشير لويس إلى أن هذا تغيّرَ فيما بعد حين بدأ المستشرقون يراعون مشاعر المسلمين بعدم وصف الرسول (ﷺ) بأنه مؤلف القرآن وذلك بالقول «يقول القرآن» بدلاً من «يقول محمد»).

غير أن للأمر جانباً آخر لم يأخذه برنارد لويس بعين الاعتبار وتوقفت عنده الباحثة الأميركية سوزانا هيشيل التي عُرفت بدراستها للإسهامات اليهودية في الاستشراق الإسلامي. ففي عدد من أعمالها، كما في محاضرة مسجّلة على يوتيوب، عنوانها «مأخوذون بالإسلام: الباحثون والرحالة ومعتنقو الإسلام من اليهود في أوروبا الحديثة» (2010)، تبرز هيشيل كيف أن غولدتسيهر مثل باحثين يهود آخرين، من أمثال مندلسون وغايغر، وظّفوا الإسلام لأغراض محلية أهمّها انتقاد المسيحية وذلك بالإعلاء من شأن الإسلام بوصفه ديناً عقلانياً وليس محكوماً بغيبيات أو دوغمائيات كما هي المسيحية. فعلاقة غولدتسيهر بالإسلام كانت مدفوعة دون شكّ بإعجاب واضح جعله يدافع عن الدين ونبيّه، لكن دفاعه كان من زاوية أوروبية، أي زاوية تأخذ بعين الاعتبار المواقف الانتقادية أو العدائية تجاه الدين الإسلامي والمسلمين المنتشرة بين الأوروبيين ومنهم المستشرقون في ذلك الوقت، وذلك للدفاع أيضاً عن أقلية تعيش بين ظهراني المسيحيين من الأوروبيين وتعاني أيضاً من العداء. على ذلك الأساس الملتبَس يمكننا أن نفهم النقد الذي يوجهه غولدتسيهر في كتابه **مقدمة للعقيدة والشريعة الإسلامية** للمفاهيم المسبقة والتحيُّزات التي تؤثّر في نظرة الناس إلى دين مغاير كالإسلام:

> أولئك الذين يقيّمون أديان الآخرين بمقاييس قيمهم الذاتية يجب أن يُذكَّروا بالكلمات الحكيمة التي قالها عالم اللاهوت ألفرد لوازي (1906): ربما أمكن القول بأن كل دين يمتلك قيمة مطلقة في وعي التابع له، وقيمة نسبية في ذهن الفيلسوف والمراقب الناقد.

المشار إليهم بـ«أولئك» يمكن أن يشملوا العدد الأكبر من مستشرقي أوروبا في ذلك الوقت بما فيهم نولدكه الذي كان غولدتسيهر يكنُّ له إعجاباً كبيراً، لأن النظر إلى الإسلام من زاوية أوروبية مسيحية وتقييمه على ذلك الأساس كان القاعدة في كثير ممّا كتبه المستشرقون، وكان غولدتسيهر يدرك أنه بسعيه إلى تقديم صورة مغايرة للإسلام، صورة أقرب إلى صورته في ذهن أتباعه، وإن لم تطابقها، كان يغرد خارج السرب. لكنَّ المستشرق الهنغاري كان يشير أيضاً إلى موقف أولئك المستشرقين المسيحيين، ومعهم المجتمعات الأوروبية المسيحية ودولها ومؤسّساتها وقوانينها، من دين غير الإسلام هو اليهودية التي يرونها من «أديان الآخرين» فيقيّمونها، كما يقيّمون الإسلام، من زاويتهم المسيحية الضيِّقة. كان غولدتسيهر بتعبير آخر يقلب الطاولة على أعداء اليهود الأوروبيين وإن لم يكن بمقدوره أن يكون أكثر وضوحاً فتركَ الإشارة عامة عائمة.

ولم يكن صنيع المستشرق الهنغاري غريباً في حقيقة الأمر في توجيه النقد إلى المجتمعات المسيحية المحيطة وبالطريقة الحذرة التي اتّبعها، فقد سبقه في ذلك من أعلام اليهود الأوروبيين سبينوزا وموسى مندلزون. لقد كان أولئك جميعاً، كما سيقول الفيلسوف

اليهودي الألماني ليو شتراوس فيما بعد، يكتبون ما بين السطور. بل إن ما فعله أولئك المفكّرون لم يكن حكراً على النتاج الفكري للجماعات اليهودية في أوروبا في مواقفهم تجاه الدينَين الآخرَين، المسيحية والإسلام، بل شمل ذلك بعض النتاج الأدبي. فهذا الشاعر الألماني هاينريش هاينه في النصف الأول من القرن التاسع عشر يتبنّى موقفاً شبيهاً في قصيدة له حول العلاقات الدينية في الأندلس الإسلامية.

ليس لدى هاينه دفاع عن الإسلام كما لدى غولدتسيهر وإنما توظيف له يجعل الإسلام قناعاً لليهودية والمسلمين أقنعة لليهود. ففي مسرحيته الشعرية **المنصور** تناول هاينه شخصية لأحد مشاهير القادة المسلمين في الأندلس هو المنصور بن أبي عامر، تصوِّره المسرحيةُ وقد تنصّر مضطراً بعد سيطرة إسبانيا النصرانية واضطرار كثير من المسلمين للدخول في دين أعدائهم اتقاءً لشرور البقاء على الإسلام. ذلك الاضطرار تبيّنه المسرحية بطريقة غير مباشرة حين تعرض المنصور وهو يتأسى لفقد الأندلس الإسلامية ويتحدث بلغة تفيض بالإيمان الإسلامي لا المسيحي:

من البرج الذي دعا منه المؤمنون
الناس إلى الصلاة،
تقرع الأجراس الآن
فتصافح الآذان برنينها الكئيب.
من العتبات التي تغنّى عليها
المؤمنون ذات يوم برسالة النبي المقدسة

يعرض القساوسة الصُّلْع
قداساتهم ذات الخوارق الساذجة.

ثم يخاطب المنصور أعمدة كاتدرائية قرطبة قائلاً بحرقة لا تخفى على الذات اليهودية، وهي تنظر عبر قناع إسلامي أندلسي:

آه لك أيتها الأعمدة الضخمة
لقد زخرفت ذات يوم بعظمة الله
والآن عليك أن تقدّمي فروض الإذلال
للقوة المسيحية المكروهة.

مثلما سيفعل غولدتسيهر، هنا يضع هاينه الإسلام ناقداً غير مباشر للمسيحية عبر صورة متخيَّلة ومستمدّة من فترة تاريخية ومنطقة سادَ فيها التسامح بين الأديان الثلاثة لا سيما بين المسلمين واليهود، صورة يؤدّي مضمونها إلى التعبير عن مشاكل الجماعات اليهودية في القرن التاسع عشر. وواضح أن تلك المشاكل كانت لما تزل تؤثر في حياة الناس في نهاية ذلك القرن كما في أوله، وعلى الرغم من تحرير اليهود بعد عصر التنوير في القرن الثامن عشر ودخولهم في معترك الحياة في أوروبا المسيحية.

توظيف الإسلام، أو الدين والثقافة المغايرة والبعيدة، للتعبير عن موقف نقدي تجاه أوضاع محلية لم يكن بالتأكيد حكراً على اليهود في أوروبا، والمثال الثالث الذي أسوقه هنا هو لتأكيد أن موقف الإعجاب بالإسلام لدى بعض كتّاب أوروبا في القرن التاسع عشر كان يتداخل بموقف نقدي يجعل الإسلام أداة لنقد أوضاع

سائدة محلياً أو الثقافة السائدة نفسها. الكاتب الإنجليزي توماس كارلايل، المشهور بما كتبه عن النبي محمد (ﷺ) بوصفه بطلاً أو أنموذجاً للبطولة النبوية في كتابه **حول الأبطال وعبادة البطولة** (1841)، عبّر عن إعجاب شديد بشخصية نبي الإسلام، إعجاباً تنضح الكتابة بصدقه، لكنه أكّدَ في الوقت نفسه أنه غير معجب بالقرآن الكريم وأنه كتبَ عن النبي ليس اعتقاداً منه بأنه أفضل الأنبياء أو أعظم الأبطال بل «لأننا نكون أكثر حرية حين نتحدث عنه»، أي أن الحديث عنه سواء بالمدح أو بالقدح هو الأسهل قياساً إلى أنبياء أقرب إلى المجتمعات الأوروبية لا سيما عيسى وموسى وغيرهما ممن يؤمن المسيحيون بشكل خاص بنبوّتهم وبقداستهم أيضاً، ولأن ذلك الإيمان يجعلُ من الصعب الحديث عنهم. ويعني هذا بوضوح أن الإعجاب يأتي مقترناً بحاجة الخطاب التحليلي النقدي تجاه الأديان إلى نبي يسهل اتخاذه أنموذجاً ليس للتصوير القاتم أو المسيء وإنما للتحليل أياً كان، وذلك لكونه غير محاط بهالة القدسية لدى القارئ الإنجليزي أو الأوروبي المسيحي. فإذا وظِّف الإسلام لدى غولدتسيهر أو هاينه لنقد المسيحيين والدفاع عن اليهود فإنه هنا يوظَّف لنقد الدين بصفة عامة.

هذا اللون من الخطاب يتضمّن نوعاً من المراوغة النصية التعبيرية التي تتيح للكاتب مساحة أوسع لتناول قضايا أو شكاوى أو احتجاجات يصعب عليه التعبير عنها مباشرة. أي أن الكتابة هنا، كما يقول الفيلسوف الألماني شتراوس، كتابة بين الأسطر. وشتراوس، الذي عاشَ في ألمانيا في فترة الحرب العالمية الثانية ثم هاجرَ إلى الولايات المتحدة ليتوفّى فيها في سبعينيات القرن

الماضي، هو أحدث وآخر الأمثلة التي أتناولها هنا للحديث عن الإعجاب الملتبَس بالإسلام وإن باختصار شديد.

كان شتراوس متخصِّصاً في الفلسفة الكلاسيكية وفلسفات العصر الوسيط ومنها الفلسفة الإسلامية ضمن اهتمامه بالفلاسفة اليهود مثل سبينوزا وابن ميمون. وكانت إحدى النتائج التي خرج بها من دراسته لتلك الفلسفات هي أن الفلاسفة في تلك العصور لم يكونوا قادرين على التعبير عن آرائهم مباشرة فاخترعوا طُرقاً التفافية للتعبير، لا سيما أن آرائهم كانت تصطدم بكثير من المعتقدات الشائعة وكذلك بما تقبله الأنظمة السياسية آنذاك. كان لا بدَّ للفيلسوف، بتعبير آخر، أن يكتبَ بين الأسطر حسب تعبيره في كتاب بعنوان **الاضطهاد وفنّ الكتابة** صدر في خمسينيات القرن الماضي. ومن الأمثلة التي يضربها لتأثير الاضطهاد أو الخوف من سُلطات المجتمع والأنظمة السياسية والدينية أن الفيلسوف الفارابي، الذي يوصَف بالمعلم الثاني بعد أرسطو، ألّفَ كتاباً عن أفلاطون ونسبَ إلى الفيلسوف اليوناني كلاماً في العقيدة والسياسة لم يعرف عن أفلاطون أنه قاله وإنما هي في حقيقة الأمر آراء الفارابي الذي لم يستطع أن ينسب تلك الآراء إلى نفسه. وشتراوس لا يخفي إعجابه بالفارابي ضمن فلاسفة مسلمين آخرين، مثلما هو إعجابه باليونانيين واليهود، لكن تسليطه الضوء على أولئك من الزاوية التي اختارها تطرح أسئلة حول ما إذا كان يودُّ لفت انتباه قرّائه إلى أنه قد يضطر هو إلى اتّباع أسلوب أولئك الفلاسفة، لا سيما في فترة من التاريخ الأوروبي كان الخوف فيها لا يزال منتشراً إمّا من النازية أو من الفاشية أو من الشيوعية. يُضاف إلى ذلك أنه ليس من المستبعَد أن

إعجاب شتراوس بالفلاسفة المسلمين، وليس بالإسلام نفسه بالضرورة، كما هو الحال لدى غولدتسيهر، يعودُ إلى رغبته في نقد المسيحية وتاريخها الطويل في عداء اليهود أو ما يُسمّى عادة «معاداة السامية». كما أن اختياره للتاريخ الفلسفي الإسلامي تحديداً يشير إلى عناية بالجانب العقلاني من الحضارة العربية الإسلامية، الجانب الذي كان محطّ إعجاب غولدتسيهر ومفكّرين يهود آخرين.

ثمة مواقف مشترَكة إذاً تتسم بتوظيف الإسلام توظيفاً مفاهيمياً وسياسياً للدفاع عن جماعة مضطهدة في بيئة لا تضمر الكثير من المودّة لتلك الجماعة، فيتحوَّل الدفاع عن دين الآخر وثقافة المختلف دفاعاً عن تلك الجماعة لأن أرضية مشتركة تجمعها بالآخر المختلف. وهذا لا يعني بالطبع غياب الصِّدق في الدفاع عن الإسلام، فشواهد الإعجاب قوية وواضحة لكنها ملتبسة بقدر ما هي موظّفة لأغراض ذاتية.

نحو غرب آخر واستشراق مختلف

قراءة في كتاب

إذا كان كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد، الصادر أواخر السبعينيات من القرن العشرين، قد تركَ أثراً فكرياً عميقاً في الدراسات النقدية الأدبية والثقافية أسفرَ عن الإسهام بشكل فاعل في تطور حقل كامل من الدراسات المتصلة بالأدب والثقافة، هو الدراسات ما بعد الكولونيالية التي فتحت الأُفُق لدراسة وجوه التناول الغربي للثقافات التي وقعت تحت الاستعمار وكشف سوءات ذلك التناول، فإن الأثر المباشر لذلك الكتاب كان أقربَ إلى السجاليّ منه إلى الفكري أو الأدبي وذلك في حقل الاستشراق الذي استدعاه الكتاب منذ العنوان. كان واضحاً أن سعيداً تقصّدَ ذلك الحقل بصفة خاصة ولأسباب يمتزج فيها الفكري التحليلي بالسياسي السجالي. وبالفعل فقد انتشرَت ردود الفعل بين المشتغلين بالدراسات الاستشراقية لا سيما تلك المتّصلة بالشرق الأوسط، وذلك للردّ على التُّهم التي تضمّنها الكتاب وأحياناً إلى حدٍّ سعي بعض أولئك المختصين إلى التنصُّل من حقل بحثهم والتذكير بتخصصاتهم الدقيقة: استعراب، دراسات صينية، أو غير ذلك، بعيداً عن صفة «مستشرق» التي باتَت

مظنّة للشكوك والتُّهم. ومع أن سعيداً استثنى من نقده الواسع والصارم تيارَين كبيرَين من تيارات الاستشراق هما التيار الألماني والإسباني، فإن ذلك الاستثناء نُسيَ أو كاد يُنسى في غمرة الهجمة التي تركزت على الدراسات التي بدأَت وازدهرَت في بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وصولاً إلى القرن العشرين. وكان القرنان الأخيران تحديداً هما الأكثر عرضة للتحليل والاتهام من قبل سعيد في كتابه، وذلك لأن ذلكما القرنَين كانا أيضاً قرنَي توسُّع استعماري أو هيمنة إمبريالية بامتياز. الاستشراق، قرين الاستعمار عند سعيد، هو الحركة التي عبّرت عن تصورات غربية لشرق مصطنع أو متخيَّل فأساءت لشعوب بأكملها وبرّرَت بذلك رغبة المستعمِر في الاحتلال أو الهيمنة بدعوى تطوير تلك الشعوب والإفادة من ثرواتها التي عدّها مُهدَرة.

وكان من اللافت أن نقدَ سعيد للفكر الاستشراقي وما نتجَ عنه بقدر ما استدعى استياء كثير من الباحثين الغربيين على اختلافهم، لا سيما أولئك المشتغلين بالدراسات الاستشراقية، كان مصدر ابتهاج لعدد كبير من القرّاء والباحثين غير الغربيين والمشتغلين في الغرب نفسه، سواء كانوا من الهند أو أفريقيا أو العالم العربي أو من مناطق أخرى. ذلك في حين أن الباحثين الغربيين ظلّوا يدافعون عن تخصُّصاتهم ويعيدون تصنيف أنفسهم لكن دون أن ينجزوا ما يواجه هجمة سعيد بقوة مكافئة.

ولكن يبدو أن الأمور أخذَت تتغيّر وإن بهدوء في السنوات الأخيرة بصدور عدد من الكُتُب التي تسعى إلى إحداث توازن في الصورة الكلية للاستشراق، بإبراز جوانب أكثر «إشراقاً» أو إيجابية

في المواقف الغربية تجاه الشرق العربي الإسلامي على وجه الخصوص، وفي ما أسفر ذلك عنه من دراسات وترجمات وأعمال جمع وتحقيق للموروث العربي الإسلامي. أحد تلك الكتب كان للألماني داغ نيكولاس هاس أستاذ فلسفة العصور الوسطى بجامعة روزبرغ الألمانية، الذي نشر كتاباً بالإنجليزية عنوانه **النجاح والكبت: العلوم والفلسفة العربية في عصر النهضة**، والذي نُشر عام 2016. فقد أبرز ذلك الكتاب عُمق التأثير الذي مارسَه المنتَج العربي في العلوم والفلسفة في فترة تأسيسية من عُمر الحضارة الغربية، وموقف أوروبا المراوح بين الاحتفاء من ناحية والرفض من ناحية أخرى. فهي صورة متوازنة لكنها في المجمل تبرز إقبال الأوروبيين على الحضارة العربية الإسلامية ومدينيتهم لتلك الحضارة في عصر نهضة أوروبا، وهي من تلك الناحية صورة إيجابية تختلف عن تلك التي أبرزها إدوارد سعيد، لكنها في جانب «الكبت» أو الرفض تلتقي مع الصورة التي أبرزها إدوارد سعيد حين أبرز سلبيات الاستشراق. واللافت أنَّ المؤلِّف الألماني يشير إلى سعيد في ملاحظة هامشية واحدة، فكأنه بذلك يهمِّش أطروحة سعيد أو يرفض ما انطوَت عليه من تعميم صارم كان محلّ انتقاد لدى العديد ممن تصدّوا للكتاب في الغرب.

لكن الصورة تكتسب إيجابية أكبر حين نستعرض كتاباً آخر صدر بعد كتاب هاس، وهو لباحث بريطاني من أصل فرنسي هو كريستوفر دي بيلّيغ حول **التنوير الإسلامي** تناولَ فيه، كما يشير العنوان الجانبي للكتاب، **الصراع الحديث بين الإيمان والعقل**، وذلك في ثلاث حواضر إسلامية إبّان القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر بيّنَ فيه

أن العالم الإسلامي في مصر وتركيا وإيران كان ينهض عبر التواصل مع أوروبا بتبنّي أنماط من الحداثة تنفي ما يشاع عن المسلمين في أوروبا من أنهم كانوا متخلّفين في تلك الفترة. ومع أن تركيز الكتاب على العالم الإسلامي، فإن الصورة الكلية هي لإسلام متصالِح مع الغرب وغرب متقبِّل وداعِم لحركة النهوض أو التنوير، بتعبير الكاتب. الغرب الذي دعمَ حركة التنوير الإسلامي، حسب المؤلِّف، لم يكن غرباً «مسشرقاً» أو رافضاً للعرب أو المسلمين، كما يؤكّد سعيد. وتأتي إشارة هامشية أخرى لكتاب الباحث الفلسطيني لتؤكد الرغبة في التباعُد عن أطروحته الشهيرة وربما نفياً ضمنياً لها.

هذان العملان يشتركان في تشكيل سياق للدراسات الاستشراقية يختلف إلى حدٍّ بعيد، كما هو واضح، عن ذلك الذي رسمه كتاب **الاستشراق**. في هذا السياق يصلُ الأمر إلى ما يقترب من التغييب الكامل حين نتأمّل كتاباً آخر حول الموضوع، هذه المرة لباحث أميركي ركّزَ دراسته على القرنَين السابع عشر والثامن عشر، وبدقّة أكبر الفترة من منتصف القرن السابع عشر إلى منتصف القرن الثامن عشر، أي الفترة التي لم يولها كتاب **الاستشراق** أهمية، ويعدّها الباحث الأميركي مؤسِّسة للاستشراق. ففي كتاب بعنوان **جماعة الثقافة العربية** (*The Republic of Arabic Letters*) (2018)، يبرزُ المؤلف ألكسندر بيفيلاكوا الدور الذي لعبته مجموعة من الباحثين الأوروبيين في التعريف بالمنجَز الحضاري العربي والإسلامي في الفترة من منتصف القرن السابع عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر، وذلك بجمع المخطوطات وترجمتها وتأليف الكُتُب حول ما

توصّلوا إليه من خلال قراءتهم لما سمّاه الفرنسي بارتيليمي ديربيلو في عنوان كتابه الشهير **المكتبة الشرقية** (*Bibliothèque orientale*). أولئك الباحثون الروّاد وفّروا للقرّاء الأوروبيين معرفة ضخمة لم يكن من المتصوَّر من دونها تطور المعرفة بالعالم العربي الإسلامي تاريخاً وثقافة، لا سيما ما اشتهرَ من تفاعُل في عصر التنوير الذي ازدهرَ أواخر القرن الثامن عشر.

إحدى الأطروحات الأساسية لمؤلِّف كتاب **جماعة الثقافة العربية** هي أن عصر التنوير الأوروبي مدينٌ إلى حدّ بعيد للإرث المعرفي الذي تركته تلك المجموعة من الباحثين الأوروبيين سواء في معرفتهم بالحضارة العربية الإسلامية أو في انفتاحهم على الثقافات الأخرى بصفة عامة، ويؤكد الباحث تلك المسألة بالنظر في أعمال ثلاثة من أعمدة التنوير هم: الفرنسيان مونتسكيو وفولتير، من ناحية، والإنجليزي إدوارد غيبون (أو جيبون (Gibbon))، من ناحية أخرى. وتكمن قيمة الكتاب الفعلية في كشفه عن ذلك الأثر وعن ترابُط الجهود والأعمال التي قامَ بها الباحثون الذين تركوا أثرهم في من جاء بعدهم، لا سيما أنهم جاؤوا من مناطق أوروبية مختلفة هي: إيطاليا، إنجلترا، فرنسا، ألمانيا، من ناحية أخرى. فالجهود التي قام بها الإيطالي مراتشي (Ludovico Maracci) في ترجمة القرآن الكريم ترجمة أكثر تسامحاً من الترجمة اللاتينية في القرن الثاني عشر لروبرت الكيتوني من حيث أنها أدرجَتِ النصّ العربي الأصلي إلى جانب الترجمة لأول مرة في تاريخ أوروبا، بالإضافة إلى جهود الفرنسي أنطوان غالان (أول مترجم لـ **ألف ليلة وليلة**) في جمع المخطوطات

من إسطنبول وغيرها من حواضر العالم الإسلامي، وإلى الدراسات والمختارات والترجمات التي قامَ بها سيمون أوكلي ورايسكه وديربيلو وبُكُك (Pocock) وغيرهم، مضافاً إلى ذلك كله الترجمة الإنجليزية للقرآن في النصف الأول من القرن الثامن عشر على يد جورج سيل، الترجمة التي ظلَّت الوحيدة المهمّة حتى مطلع القرن العشرين، كل تلك الجهود شكّلَت ما يسميه المؤلِّف «جماعة الثقافة العربية».

المنجَز المعرفي الذي قامت به «جماعة الثقافة العربية» أسفر عن تطور، وأحياناً تأسيس، بعض من أهم مكتبات أوروبا سواء في لايدن بهولندا أو البودليان بأكسفورد أو المكتبة الوطنية بباريس. ولكن ذلك المنجَز لم يكن ليتبلور على النحو الذي صارَ إليه لولا دعم حكومات ومسؤولين وأثرياء آمنوا بضرورة الحصول على ما ألَّفه العرب والمسلمون منذ ظهور الإسلام وحتى عصرهم، عصر الدولة العثمانية، إمّا للردّ عليه، في البدء، وإمّا للإفادة منه لاحقاً، وأحياناً للهدفَين معاً. كان الردّ على الإسلام هاجساً رئيساً، معلناً على الأقل، لجهود تلك الجماعة ومن دعمها، فترجمة القرآن مثلاً برّرها القائم بها (الإيطالي مراتشي) على أساس أنها ردّ عليه أو نقض له باللاتينية (*Refutatio Alcorani*)، لكن الأمر ما لبثَ أن تحوّلَ تدريجياً ليصير تقبُّلاً ثم إعجاباً وذلك بكشف حركة الترجمة وجمع المخطوطات عن أعمال كبيرة في العلوم والفلسفة وغيرها، الإعجاب الذي تسرّبَ إلى أعمال التنويريين ونجدُ أثره في موسوعتهم الشهيرة وفي أعمال العديد منهم (روسو وغيره).

بين الأمور اللافتة التي يبرزها بيفيلاكوا أن الباحثين الأوروبيين الذين شكّلوا جماعة الثقافة العربية تعلّموا العربية، وحين درسوا

الثقافة العربية الإسلامية وتاريخها سعوا إليها في مظانها، كأعمال المؤرِّخين والجغرافيين وغيرهم، وحين لم يجدوا تلك المظان حرصوا أن يقرؤوا النصوص العربية الأصلية مباشرة سواء القرآن الكريم أو الحديث النبوي معتمدين على ما اجتمع في مكتبات أوروبا وشاركَ بعضهم في جمعه من مخطوطات. ويسترعي الانتباه والإعجاب أيضاً أن تناولَ معظمهم إن لم يكن كلهم لما تناولوه غلبَ عليه الإعجاب بما قدّموه أو عرّفوا به بل دافعوا عنه من ثقافة. وكان ذلك تغييراً آذنت به متغيرات ثقافية أوسع في النصف الثاني من القرن السابع عشر الذي عدّه بعض المؤرِّخين عصر تنوير مبكِّر، عصراً تراجع فيه التشدُّد الديني وارتفع معدل العقلانية، نتيجة لتطورات سبقَت في عصر النهضة الأوروبي (الذي درسه الباحث الألماني هاس، كما سبقت الإشارة). يقول المؤلِّف مقارناً الفترة التي درسها بما سبقها:

> لقد تغيّرَ الفهم الأوروبي للإسلام إذاً بطريقتَين منفصلتَين: من ناحية، درس الأوروبيون عدداً أكبر بكثير من مصادر التراث العقلاني الإسلامي ممّا سبقت دراسته من قبل، ومن ناحية أخرى، بدؤوا يفكِّرون بالإسلام ويكتبون عنه بانفتاح ذهني كان حتى ذلك الوقت حالة استثنائية بدلاً من أن يكون القاعدة.

يتضح تدريجياً أن ذلك الانفتاح على الإسلام والدرس الأكثر تسامحاً لعقيدته والمنجَز الحضاري للعرب والمسلمين، بقدر ما كان نتيجة لانفتاح أوروبي، كان أيضاً فاعلاً في توسيع ذلك الانفتاح وتعميقه

واتّساعه. لقد وُظف الإسلام والمسلمون ليكونوا بدورهم قوة داعمة للتنوير الأوروبي ذاته. ومع أن ذلك كان في الغالب بالثناء على حضارة الإسلام والمسلمين، سواء تمثلت في المواقف المتسامحة التي حثَّ عليها القرآن الكريم والرسول (عليه الصلاة والسلام) من النصرانية وأهل الأديان الأخرى عامة، أو في تبنّي العرب لحضارة اليونان والرومان وترجمتها والإضافة إليها، فإن موقفَ أولئك الباحثين لم يخلُ من نقد أو تحفُّظ أرجعَ الباحث الأميركي بعضه إلى أنه احتياط أو حذّر لكي لا يظن أنهم بالغوا في تبنّي وجهات النظر الإسلامية، وأرجع بعضه الآخر إلى القراءة السطحية للإسلام (عند مونتسكيو وغيبون بشكل خاص). لكنَّ مبرّراً آخر يتضح لدى رموز التنوير بصفة عامة، هو أنهم وظّفوا الإسلام، سواء حين مدحوه أو حين نقدوه، لخدمة توجُّههم العقلاني في أوروبا المناهض للأديان بعامة وليس الإسلام وحده، لكن الإسلام كان مطية أسهل لنقد المسيحية التي لم يكن من السهل نقدها مباشرة.

إن كتاب **جماعة الثقافة العربية** إضافة مهمّة ورائعة لفهمنا للتطور الذي حدثَ في موقف أوروبا تجاه الإسلام والحضارة العربية الإسلامية، ولتطور حركة التنوير نفسها، وكذلك للبدايات الحقيقية أو الجادّة للاستشراق الأوروبي. وهو أيضاً كتاب يشير إلى ظهور جيل جديد من المستشرقين أو المستعربين الأوروبيين والأميركيين الأكثر انفتاحاً بل الأكثر إعجاباً بالمنجَز الحضاري العربي الإسلامي. وهو جيل يتّضح ممّا أشرت إليه من كتبَ أنه جيل لا يقلّ تأسيساً علمياً ورصانة منهجية عمّن سبقه من المستعربين والمستشرقين بصفة عامة (نصفا كتابَي هاس وبيفيلاكوا تقريباً يتألفان من تعليقات ومراجع أو

ملاحق). لكن ذلك الانفتاح وتلك الرصانة لم يأتيا خلواً من وجوه نقص لا سيما في كتاب بيفيلاكوا. فممّا يُعاب على الكتاب عدم رجوعه إلى أحد أهم المراجع في توثيق الصلة بين الحضارتَين العربية الإسلامية والغرب، وهو كتاب دوروثي ميتلتزكي **المادة العربية في إنجلترا العصور الوسطى** (1977) الذي كان رائداً ليس في رؤيته المتسامحة وإعجابه فحسب، وإنما في دقّته وتتبّعه لمختلف وجوه التأثير العربي الإسلامي على الثقافة الإنجليزية في بدايات نهوض إنجلترا. كما أنه لم يشر إلى كتاب هاس الذي سبق صدور كتابه بعامَين وإن كان احتمال عدم علمه به أثناء التأليف وارداً.

كما أن ممّا يؤخذ على كتاب **جماعة الثقافة العربية** تجاهله لكثير من المواقف السلبية في عصر التنوير تجاه الإسلام أو الثقافات الشرقية عامة. فكما يتضح من دراسة الباحث الأميركي جيل أنيجار (جلعاد النجار) **اليهودي، العربي: تاريخ للعدو**، تمثّلَ العرب والمسلمون، كما اليهود، في صورة العدو لدى بعض من أعمدة الفكر التنويري ومن اتكؤوا على ذلك الفكر أو كانوا نتاجاً له من أمثال كانط وهيغل وفرويد. كان غيبون بتعبير آخر مؤسِّساً لنظرة أقل تسامحاً تجاه العرب والمسلمين في فترة انحصرَت فيها دراسة حضارات الشرق في المتخصِّصين، كمستشرقي القرن التاسع عشر والعشرين، وابتعدَ فيها كبار المفكّرين عن التأثر بالمعطى الحضاري العربي الإسلامي أو بالنظرة المتسامحة تجاه الآخر. لكن هذا كله لا يقلِّل من حجم الجهد أو الأهمية التي يكتسبها كتاب بيفيلاكوا أو جهود الباحثين الآخرين بالقدر الذي يدعو إلى فتح احتمال جادّ بأننا فعلاً إزاء استشراق مختلف وغرب آخر.

هجرات المعرفة

بين المعرفة السياسية وسياسة المعرفة

كثيراً ما يوصَف عصرنا بأنه عصر المعلومات، وهو بالتأكيد كذلك. الإنترنت والاتصالات بأنواعها من إعلامية إلى هاتفية إلى شبكات التواصل الاجتماعي وغيرها، كل ذلك خلقَ أوضاعاً غير مسبوقة في تاريخ البشرية وأتاح للجميع قدراً هائلاً من المعلومات التي يمكن الوصول إليها وتخزينها وتبويبها وإعادة إرسالها إلى غيره من سُبل إدارتها والإفادة منها.

لكن التعرُّف إلى هذه الحقيقة الواضحة والإعلان عنها باستمرار كثيراً ما يؤدّي إلى نسيان ثلاثة أمور أساسية: الأول أن نصيبَ الشعوب أو الدول والأفراد من المعلومات المتاحة ليس متساوياً؛ الثاني أن مستوى دقّة أو صحّة أو جودة تلك المعلومات ليس مضموناً، وأن الغَثّ فيها قد يكون أكثر من السمين؛ أما الثالث والأخير فهو أن المعلومة لا تعني المعرفة، أن ثمة اختلافاً بين تراكم المعلومات وبناء المعرفة. وأود أن أفصّل قليلاً في هذه الملاحظات تمهيداً للدخول في الموضوع الأساسي لهذا الحديث، أي المعرفة.

عدم التساوي في المعلومات حقيقة ماثلة، فنصيب الفرد من المعلومة يشبه نصيبه من أشياء أخرى كثيرة وفي طليعتها العلم أو المستوى العلمي. قدرة الإنسان على التحصيل والانتقاء والتحليل

تختلف تبعاً لإمكاناته الذاتية المتحصّلة نتيجة لما تلقّاه من تعليم أو ما اكتسبه من خبرات. الشعوب الأكثر تعليماً أو بالأحرى الأفضل تعليماً تحقّق نصيباً من المعلومات المتاحة أكبر بكثير من شعوب تشيع فيها الأمّية، والأمّية ليست اليوم محصورة في القراءة والكتابة وإنما هي أيضاً أمّية الحاسب والقدرة على الإفادة من شبكات التواصل وقنوات الإعلام.

القدرة المشار إليها على تحصيل المعلومة تتصل مباشرة بالأمر الثاني الذي أشرتُ إليه، وهو المتعلّق بدقّة أو صحّة المعلومة. فتبعاً لقدرات الإنسان وبالتالي المجتمع تكون القدرة على فرز المعلومات واختبارها والإفادة منها. كلما ارتفع المستوى ازدادت القدرة النقدية في التعامل مع سَيْل المعلومات المتدفِّق من كل مكان، لهذا يرتفع معدّلُ التصديق لما يرد على شبكات التواصل الاجتماعي لدى الفئات الأقل تعليماً ويقل لدى الفئات الأفضل تعليماً. لكن الجميع في حقيقة الأمر يواجه صعوبة الفرز نتيجة لعوامل كثيرة، منها كثرة المعلومات ومنها ما تحمله من إغراءات القبول نتيجة لغياب البديل أو ضعفه أو صعوبة الوصول إليه. وقد وجدَت الإشاعات في تلك الشبكات تربة خصبة وغير مسبوقة في سرعة التوصيل بحيث تنتشر وتصعب مقاومتها أحياناً.

أما الأمر الثالث الذي أشرتُ إليه، أي أن المعلومة غير المعرفة، فهو الأجدر بالتوقف عنده لصلته بموضوع هذا الحديث. ثمة تراتبية لما يمكن أن يحصّله الإنسان من علم: تبدأ تلك التراتبية بالمعلومة، أي بالوقائع أو ما نسمّيه حقائق أساسية، وفوق أو بعد المعلومة تأتي المعرفة. المعلومة هي الأرضية الأساسية التي

يحتاجها الجميع ولا يتصور العيش من دونها، لكن بينما تقنع أغلبية الناس بالمعلومات المتوفِّرة لديها، تسعى فئة أقل إلى تطوير المعلومات لتصبح بناءً متّسقاً ينظِّم المعلومات على أُسُس عقلانية أو فكرية أو عقدية. المعرفة هي المعلومات وقد تطورت إلى أنساق وأبنية وتكوينات متصلة تتشابه حيناً وتتعارض حيناً والحاكم فيها هو سعي الإنسان للصعود من الشتات إلى الوحدة، من التشظّي إلى التماسُك.

لو نظرنا إلى المعلومات المتعلِّقة بالسياسة لوجدنا أنها تمثِّل تراكماً ضخماً يشترك فيه كثير من الناس. الكثيرون يتابعون الأخبار والكثيرون أيضاً لديهم معلومات أساسية حول المشهَد السياسي المعاصر بدوله وشعوبه، وأنواع الأنظمة السياسية والاقتصادية وما يتفرّع عن ذلك ويؤثر فيه من أحزاب وصراعات ومصالح، إلخ. . . كل هذه معلومات تؤسِّس للتعامل مع الأوضاع السياسية في العالم، لكنها مجتمعة لا تشكّل معرفة سياسية إلّا حين تخضع للتحليل والربط والاستنتاج. المعلومات منتشِرة وهائلة ومتاحة للجميع ولكن المعرفة ليست كذلك. عصرنا عصر معلومات للأكثرية لكنه عصر معرفة للأقلية.

المعلومات السياسية تتّسمُ بسهولة الوصول إليها، بتوفرها، بكثرة المعروض منها، وأيضاً بشتاتها وغالباً ضعفها من حيث الصحّة والدقّة. لكننا لو تجاوزنا الضعف ونظرنا فقط إلى الكثرة فسنتبيّن أن تلك المعلومات لا تؤلِّف معرفةً إلّا حين تأتلف في تحليلات ومنظومات ونظرات شمولية، عبر منهجيات أو عبر أدوات تحليل، تحوِّلها إلى معرفة سياسية. ولنأخذ الولايات المتحدة مثالاً، وهي

البلد الأكثر حضوراً وتأثيراً في العالم دون منازع: ماذا يعلم الكثيرون عنها؟ أقول «يعلمون» وليس «يعرفون» للحفاظ على التمييز الذي أشرت إليه. المعلومات حول ذلك البلد كثيرة، حتى على مستوى الإنسان البسيط. الكثيرون يعلمون أن ترامب من الحزب الجمهوري، لكن سياسة الجمهوريين والأُسُس التي قامت عليها ليست معلومات وإنما معرفة ليس من السهل على الكثيرين الوصول إليها، هذا إن اهتمّوا بها. قد تهمّهم بقدر ما تؤثِّر في حياتهم. ويشمل هذا كثيراً من الأميركيين أنفسهم. فالإنسان البسيط مشغول بالآني والسريع وما يمسّه مباشرة. لذلك نلاحظ أن النقاش الذي يدور بين كثير من الناس في بلد كالسعودية، مثلاً، حول الرئيس الأميركي ترامب مشغول بموقفه من العرب والمسلمين ومن إيران وإسرائيل، أي أنهم مشغولون بما يؤثر في حياتهم مباشرة، سواء أكان وعداً أم وعيداً، وما يصلُ إليهم حول ذلك هو معلومات متناثرة، تصريح هنا وقرار هناك. وهذا كله مشروع بل ضروري، لكن الذي يغيب غالباً هو خلفيات ذلك، فهي في الغالب مجهولة بل هي مجال خصب للتخمين ولنظريات المؤامرة التي توفِّر «معرفة» سريعة وجاهزة ولكنها وهمية في معظم الأحيان، أي ليست معرفة حقيقية.

كيف تصنع المعرفة السياسية، بل كيف تصنع المعرفة بالكلية؟ بتعبير آخر: كيف تتطور المعلومات إلى معرفة؟ هنا مربط الفرس. لا شكّ أن الفرد مصدر مهمّ لتلك المعرفة، الفرد المفكِّر أو المتخصِّص أو الذي يملكُ القدرة على البحث والتحليل تأسيساً على قاعدة علمية أو معرفية. لكن الفرد وحده غالباً لا يكفي. هناك دائماً حاجة إلى

مؤسسات تنتج المعرفة وينتج الفرد من خلالها، والمؤسسات هنا نوعان: مؤسسات جامعية، أي الجامعات والكليات المتخصِّصة، ومراكز الأبحاث أو ما يُعرف بـ«الثنك تانك» (Think tank). والجامعات حين تنتج المعرفة في البلاد المتطوِّرة فإن ذراعها الرئيس هي المراكز البحثية على اختلافها. لكن من المراكز البحثية ما يكون مستقلاً، بل إن أشهر تلك المراكز وأكثرها فاعلية هي المستقلّة منها، سواء عن الجامعات أو عن الحكومات. لكن لكي يكون المركز البحثي فاعلاً فلا بدَّ له من جهات تعتمد على نتاجه من الأبحاث التي تؤسِّس لسياسات أو لخُطَط أو لغير ذلك. ولو عدنا إلى الولايات المتحدة التي ضربنا بها مثلاً قبل قليل، فسيتبيّن أنها الدولة الأولى والأقوى في عدد وأهمية مراكز البحث.

من المؤكد أن الولايات المتحدة ليست وحدها المعنية بمراكز البحث، ففي دول أخرى كثيرة سواء في الغرب أو الشرق، تلعبُ المراكز البحثية دوراً محورياً في إنتاج المعرفة بأنواعها ومن ذلك السياسية. لكن الولايات المتحدة تظلُّ الأقوى في هذا المجال كما هي في مجالات كثيرة أخرى، فحسب بعض الإحصائيات هناك ما يقارب المئتي مركز بحثي في الولايات المتحدة من أشهرها وأكثرها تأثيراً «بروكنغز» و«كارنيغي ميلون». وهذه مراكز مستقلة عن الحكومة لكنها متصلة بها من حيث إن تلك المراكز مصادر للمعرفة التي تسترشد بها الحكومة في وضع سياساتها ورسم خُطَطها. ويصدق ذلك بالطبع على دول أخرى مثل بريطانيا وألمانيا وفرنسا غيرها. ويلفت النظر هنا عدد مراكز الثنك تانك في إسرائيل حيث تبلغ حوالي الثلاثين، وهو عدد ضخم بالنسبة إلى دولة قليلة السكان

وضئيلة المساحة والقدرات الاقتصادية، حيث أنها تفوق في ذلك دولاً كثيرة أكبر وأضخم اقتصاداً وأكثر تأثيراً في السياسة العالمية. بل إنه يمكن القول إنه بالقياس لعدد السكان تعدّ إسرائيل الأكثر عناية بهذا اللَّون من المراكز البحثية. وكما هو الحال دائماً العبرة ليست بالعدد وإنما بالمستوى وقوة التأثير.

في مقابل هذا كله تقع معظم الدول العربية مع الأسف في آخر القائمة فيما يتعلق بضخامة أو تأثير المراكز البحثية بالمقارنة مع الدول الغربية وإسرائيل. هناك عددٌ لا بأس به من هذه المراكز وهو عدد يتنامى، لكن العدد ليس المهمّ هنا كما أشرت. إنه التأثير، والتأثير مرتبِط بعوامل أهمها مستوى تلك المراكز ومستوى الوعي بأهميتها والخدمة التي تقدِّمها، وهذان عاملان متداخلان بطبيعة الحال. في العالم العربي مراكز بحثية وإن تفاوت الأمر من دولة إلى أخرى، ومستواها، حسب ما يتضح للمتابع، أقل، وتأثيرها أقل أيضاً، أقل ممّا ينبغي وأقل ممّا هو لدى دول سبقتنا ودول تنافسنا ودول تؤثر على حياتنا. ولا شكّ أن العدد أقل أهمية من مستوى الإنجاز وكذلك من القدرة على التأثير. لكن للعدد أثره غالباً، فحين تكثر المراكز تتعاظم فُرص العطاء والتأثير معاً، وإن لم يكن ذلك شرطاً بحدّ ذاته. وحين ننظر إلى السعودية تحديداً فإن الصورة ستبدو أكثر إيلاماً. يقول أحد الباحثين الأميركيين العاملين في مراكز بحثية تابعة لجامعة رايس في هيوستن، وهو كريستيان إلريتشسين، في مقالة بعنوان «وقت مناسب لمراكز أبحاث جديدة في المملكة العربية السعودية»: «بين دول قمة العشرين، تقع المملكة في أسفل القائمة من حيث العدد الكلي للمراكز البحثية وما قبل الأخيرة، بعد الهند،

في عدد المراكز قياساً بعدد المواطنين». ويضيف في السياق نفسه أن تقرير «غو تو ثنك تانك العالمي» لعام 2014 يسجِّل 7 مراكز بحثية سعودية مقابل 39 في تونس و14 في الإمارات العربية المتحدة و 29 في تركيا. المركز البحثي السعودي الوحيد المسجّل ضمن أفضل 150 مركز بحثي في العالم هو «مركز دراسات الخليج». (لا شك أن الرقم المشار إليه لم يعد دقيقاً بعد مرور حوالي ستة أعوام، فقد تأسس العديد من مراكز البحث في السعودية منذ الإحصائية المشار إليها).

إن وجود مراكز البحث والاعتماد عليها ليس وصفة سحرية لسياسات صحيحة أو بنّاءة، فحتى الدول الكبرى التي تعتمد على ما توفِّره مراكز البحث من معرفة ووجهات نظر يمكن الاعتماد عليها لم تسلم من ارتكاب الأخطاء الكبيرة، ولعلّ الولايات المتحدة أوضح الأمثلة على ذلك فيما أقدمت عليه من مغامرات سياسية أدّت إلى الفشل أو إلى الكوارث والعراق أنموذج حيّ في الأذهان. لكن اللَّوم في تلك الحالات لا يقع غالباً على المعرفة أو وجهات النظر الموثَّقة والمدقَّقة وإنما على من يختارها وأحياناً كثيرة من يتجاهلها، علماً بأن مراكز البحث تظل مناطق نشاط إنساني قابل للخطأ أيضاً. المؤكَّد هو أن السير دون اعتماد على معرفة سياسية يرفع احتمالات الخطأ.

من هنا يبدو غياب أو ضعف حضور مراكز البحث التي توفِّر المعرفة السياسية المعتمدة على معايير منهجية وجهود متخصِّصة مظنة للضعف السياسي وللاجتهادات الخاطئة وأن لا بديل لتلك المراكز لا سيما المستقلّ منها. فالمراكز التي تقع تحت مظلة الحكومات

ليست مؤهّلة في الغالب لتقديم الرأي المستقل النافع لأنها تظل محكومة بمصالح العاملين في تلك المراكز وخشيتهم من تقديم ما لا يرضي صانع القرار، بل رغبتهم في تقديم ما يرضيه. لذلك تؤكد أهم مراكز البحث الأميركية مثلاً على استقلاليتها عن المصالح السياسية والحزبية تحديداً، كما هو الحال في مركزَين مثل «بروكنغز» و«كارنيغي ميلون» اللذين يعتمدان على مواردهما الخاصة بوصفهما مركزَين تأسّسا على أوقاف تركها المؤسِّسون. ويمكن القول نفسه عن مراكز في بريطانيا وغيرها، مثل مركز تشاتام البريطاني الشهير.

لكن هل يمكن لمركز يصنع المعرفة السياسية ألّا يسعى للتأثير من خلال تلك المعرفة؟ إن النظر إلى المعرفة بوصفها محايدة لا يخلو من حسن نية وغفلة عن أن الجهد الإنساني مهما بلغ في السعي إلى الحياد يظل متحيِّزاً وإن اختلف التحيُّز المقصود عن التحيُّز الناشئ عن تبنّي أيديولوجيا محدَّدة. يأخذنا ذلك إلى ما أسميته «سياسة المعرفة»، ذلك أن المعرفة محكومة بمصالح تسعى لتحقيقها، وهذا لا يعني أنها محكومة بعقلية تآمرية بالضرورة وإنما برغبة في تحقيق أهداف محدَّدة. يقول مركز بروكنغز عن نفسه إن أهدافه هي: «توفير توصيات مبتكرة وعملية تسعى إلى ثلاثة أهداف عامة: تعزيز الديمقراطية الأميركية؛ تنمية الرخاء الاقتصادي والاجتماعي والأمن والفرص لجميع الأميركيين؛ وتحقيق نظام دولي أكثر انفتاحاً وأماناً وازدهاراً وتعاوناً». ويؤكد المركز أنه غير منتمٍ حزبياً، ومع أن من المحلِّلين من يراه مركزاً ليبرالياً، فإن إحدى الدراسات وجدته أقرب إلى الوسط بين الليبراليين والمحافظين من الساسة الأميركيين. ومن الطبيعي أن يؤدّي هذا التوازن إلى جعل

بروكنغز أكثر تأثيراً، مع أن المركز ألزمَ نفسه، كما تقول أهدافه، بخدمة المصالح الأميركية، وإذا كان هذا أمراً طبيعياً فإن العبارة تحمل من الدلالات ما يتراوح بين السعي إلى تعزيز الإنصاف أو العدالة في النظام السياسي والاقتصادي وتغيير أنظمة حُكم في بلاد أخرى بحجّة أن ذلك يعزِّز الديمقراطية، ولكم استعملت تلك الأهداف لتبرير الهيمنة الأميركية على مناطق مختلفة، مثلما استخدم الاستعمار التقليدي مفاهيم نشر التحضُّر والتطوير للاستيلاء على مقدرات شعوب كثيرة.

لكن إذا كان الطبيعي أن تسعى الدول إلى خدمة مصالحها سواء عن طريق المعرفة أو غيرها، فإن من الطبيعي والمنطقي أيضاً، بل الضروري أن تسعى الدول التي لا توظف المعرفة الكافية إلى خلق تلك المعرفة التي تساعدها هي الأخرى على الحفاظ على مصالحها ودرء المخاطر. أعتقد أن الأمر لا يحتمل الخيارات، وأن بلداً مثل المملكة العربية السعودية وهي تجدُ نفسها في خضمّ الأحداث وتضارُب المصالح مضطرة أو يجب أن تكون مضطرة لتطوير المعرفة السياسية بل تسييس المعرفة من خلال مراكز بحث قوية ومستقلّة على النحو الذي يخدم مصالحها دون الإضرار بأحد. التسييس سيحدث بشكل طبيعي، لكن التمييز ممكن بين تسييس يقصد إلى تحقيق المصالح مع إحداث الضرر وآخر ينشد المصلحة المتوازِنة بين الذات والآخر. وحين أقول إن على المملكة فإنني لا أتحدث عن الحكومة وحدها، بل إنني أشير إلى الحكومة وإلى القطاع الأهلي والنخب المثقّفة والمتخصِّصة التي يمكنها أن تشارِك في صناعة القرار من خلال المعرفة السياسية والمسيَّسة ولكن المسؤولة في الوقت نفسه

باستشعارها للقِيَم والمصالح العليا. إن مراكز البحث بوصفها مؤسسات مجتمع مدني يمكنها أن تعزِّز من فُرص المشاركة السياسية والاقتصادية والاجتماعية من خلال الرأي المؤسَّس على معرفة وخبرة ورغبة صادقة في تحقيق الصالح العام. وممّا يعزِّز هذه الإمكانات أن في المملكة اليوم عدداً لا بأس به من العقول المفكرة والعالية الثقافة والخبرة ولكن التي لا تستثمَر غالباً أو تستثمَر في أماكن أخرى، فمن أولئك من تدعوهم مراكز البحث الأجنبية للاستفادة من خبراتهم حول مختلف القضايا وآن أن تكون بلادهم هي الأولى بتلك الجهود.

حوار مع هابرماس[1]

حول بحيرة شتارنبرغ التي تبعد حوالي 50 كيلومتراً عن ميونخ، تتقاطع سلسلة الشاليهات الألبية المتتالية مع مبنى أبيض منفرد بشبابيك هائلة - المقابل المعماري للعقلانية في أرض هايدي، تجاور بين «باوهاوس» الحداثة والنزعة البافارية للمحافظة. لوحة بيضاء على باب أزرق تؤكِّد أن المنزل يعود للفيلسوف المولود في دوسلدورف يورغن هابرماس، الذي حقّقَ له نتاجه الضخم -حتى مع اقترابه من عامه التاسع والثمانين- مكانة بالغة الاحترام بين أهمّ فلاسفة العالم المؤثّرين.

زوجته لستين عاماً، المؤرِّخة أوتي فيسيلهوفت، تفتح الباب ليتبيّن ممرّ صغير وتنادي زوجها: «يورغن! جاء الرجال الإسبان». لقد عاشت أوتي ويورغن في هذا المنزل منذ العام 1971 عندما تسنّمَ الفيلسوف إدارة معهد ماكس بلانك.

يظهر علينا هابرماس، الذي كان مساعداً لتيودور أدورنو،

---

(1) حوار مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس أجرته صحيفة الباييس (*El País*) الإسبانية ونشرته في نسختها الإنجليزية على الإنترنت في 25 مايو 2018. أجري اللقاء عشية عيد ميلاد هابرماس التاسع والثمانين، والنصّ من ترجمتي.

وعضواً بارزاً في ما يُعرف بالجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت، وأستاذاً للفلسفة في جامعة غوته في فرانكفورت، من فوضى الأوراق والكُتُب التي يسمّيها مكتبته، حيث تطل الشبابيك على الغابة.

الغرفة مزخرفة باللونَين الأبيض والمائل إلى الصُّفْرة، وثمة مجموعة صغيرة من الأعمال الفنية الصغيرة تتضمن لوحات لهانز هارتونغ وإدواردو كيليدا وشين سكلي وغنتر فرهترونك بالإضافة إلى منحوتات لخورخي أوتيزا وخوان ميرو - هذا الأخير كان نتيجة لفوزه بـ«جائزة أمير أستورياس للعلوم الاجتماعية» التي حصل عليها عام 2003. رفوف الكُتُب تتضمّن مجلدات لغوته وهولدرلين وشيلر وفون كلايست، إلى جانب صفوف من الأعمال لإنجلز وماركس وجويس وبروخ وفالزر وهرمان هسه وغنتر غراس.

في حديثه إلى **الباييس** يتناول هابرماس، وهو مؤلف أعمالٍ مهمة تتصل بعلم الاجتماع والسياسة في القرن العشرين، مسائل شغلته طوال ستين عاماً. موقفه صارم، مصافحته قوية وعلى الرغم من مظهره الذي يشي بأنه جدّ والذي يدعمه شعره الأبيض فإنه غاضب. يقول لنا: «نعم ما زلت غاضباً بشأن بعض الأمور التي تحدث في العالم. ليس ذلك سيّئاً، أليس كذلك؟».

يجدُ هابرماس صعوبة في اللفظ بسبب شقّ في الحنك. ولكن صراعه مع الكلام هو الذي دفعه للتفكير بشكل أعمق في الاتصال الذي يراه وسيلة أخيرة لعلاج بعض من أمراض المجتمع. ويبدو الأستاذ العجوز مستسلماً عندما همهمَ أثناء إطلالته من خلال الشبّاك أثناء حديثنا قائلاً: «لم أعد أحب القاعات أو الغرف الضخمة. لا أدري ما الذي يحدث. ثمة أصوات متنافرة تملؤني باليأس».

سؤال: يدور حديث كثير حول انحدار المثقّف الملتزِم. ولكن هل تعتقد أنه من الإنصاف القول بأن موضوع الحديث هذا يندر أن يتجاوز دائرة المثقف نفسه؟

جواب: تأسيساً على النموذج الفرنسي - ابتداءً من زولا وحتى سارتر وبورديو، صار الفضاء العام حيوياً بالنسبة إلى المثقف، مع أن بنيته الهشّة تتعرض لعملية متسارعة من الانحدار. سؤال الحنين «أين ذهب المثقفون؟» يخطئ الهدف. من غير الممكن أن يكون لديك مثقفون ملتزمون إن لم يكن لديك قرّاء توجِّه إليهم الأفكار.

سؤال: هل أدّت الإنترنت إلى خلط الفضاء العام الذي دعم وسائل الاتصال التقليدية ما أدّى بدوره إلى ترك أثر عكسي على الفلاسفة والمفكرين؟

جواب: نعم. لقد ظلت شخصية المثقف، منذ [الشاعر الألماني] هاينرش هاينه، تكتسب مكانة أعلى تتماشى مع التصور الكلاسيكي للفضاء الليبرالي العامّ. لكن ذلك يعتمد على فرضيات اجتماعية وثقافية احتمالاتها ضعيفة، وهي بالدرجة الأولى وجود صحافة نبيهة، بصحف ذات مرجعية ووسائل اتصال جماهيرية قادرة على توجيه اهتمام الأغلبية نحو قضايا ذات صلة بتشكُّل الرأي السياسي؛ وأيضاً وجود فئة قارئة معنية بالسياسة، ومتعلِّمة، ومعتادة على الصراع الذي يكتنف تشكُّل الآراء، ولديها الاستعداد لتمضية الوقت في قراءة صحافة رفيعة ومستقلّة.

في الوقت الحالي لم تعد هذه البنية خالية من العيوب، مع أنها حسب علمي لا تزال موجودة في بلاد مثل إسبانيا وفرنسا وألمانيا. ولكن حتى هناك، أدى الأثر التمزيقي للإنترنت إلى تغيير دور وسائل

الاتصال التقليدية، لا سيما بالنسبة إلى الأجيال الأحدث سناً. حتى قبل أن تمارس الاتجاهات الطاردة مركزياً والتفتيتية لوسائل الاتصال الحديثة تأثيرها، أدّت هيمنة النزعة التجارية على الوعي العام إلى انهيار الفضاء العام. من الأمثلة على ذلك الولايات المتحدة وانفرادها باستعمال القنوات التلفزيونية الخاصة. الآن لدى وسائل الاتصال الحديثة نموذج أكثر مكراً من التجارة، الهدف منه ليس الجذب الواضح لاهتمام المستهلك، وإنما هو استغلال معلوماته الشخصية. إنهم يسرقون المعلومات الشخصية دون علم المستهلكين لكي يوظِّفوها بطريقة أكثر تأثيراً، وأحياناً يكون ذلك بنتائج ذات أثر سياسي سلبي، كما في فضيحة فيسبوك الأخيرة.

سؤال: هل تعتقد أن الإنترنت، على الرغم من مزاياها الواضحة، تشجِّع على نوع جديد من الأمية؟

جواب: تقصد الجدل العنيف والفقاعات والكذبات التي يطلقها دونالد ترامب في تغريداته؟ ليس بإمكانك حتى القول إن هذا الشخص أقل من مستوى الثقافة السياسية في بلاده. إن ترامب يدمِّر ذلك المستوى بشكلٍ نهائي. منذ اختراع الصفحة المطبوعة التي جعلت كل شخص قارئاً محتملاً، احتاجَ الأمر إلى قرون لكي يتمكّن السكّان جميعاً من القراءة. الإنترنت تحولنا جميعاً إلى مؤلِّفين محتملين وهي التي لم يمضِ عليها أكثر من عقدَين. ربما تعلّمَت مع مرور الوقت كيف تدير شبكاتها الاجتماعية بطريقة متحضِّرة. لقد فتحت الإنترنت الملايين من الزوايا المفيدة في الثقافات الثانوية حيث يجري تبادل المعلومات الموثوق بها والأفكار السليمة – ليس فقط المدونات العلمية التي ينتشر نتاجها الأكاديمي بتلك الوسائل،

وإنما أيضاً، وعلى سبيل المثال، [منصات] المرضى الذين يعانون من أمراضٍ نادرة ويمكنهم بهذه الوسائل أن يتصلوا بآخرين في وضع مماثل في قارة أخرى ليشاركوهم النصائح والخبرات. ليس شكٌّ في أن ثمة فوائد تواصلية عظيمة وهي ليست محصورة في ازدياد سرعة التبادل التجاري وما فيه من مضاربات. إنني أكبر سنّاً من أن أحكمَ على الهاجس الثقافي الذي تتمخّض عنه وسائل الاتصال الحديثة. ولكني أنزعج من أنها أول ثورة اتصالية في تاريخ البشرية تضع نفسها في المقام الأول في خدمة أهداف اقتصادية لا أهداف ثقافية.

سؤال: في مشهد تهيمن عليه التقنية اليوم، ما هو مستقبل الفلسفة؟

جواب: أنتمي إلى الرأي القديم بأن من الضروري للفلسفة أن تستمرَّ في محاولة الإجابة عن أسئلة كانط: ماذا يمكنني أن أعلم؟ ماذا يفترض أن أعلم؟ ماذا يمكنني أن أتوقّع؟ ما معنى أن أكون إنساناً؟ ومع ذلك فلست متأكِّداً من أن للفلسفة كما نعرفها مستقبلاً. إنها في الوقت الحاضر تسير بتسارع نحو التخصُّص، مثل كل الحقول. وهذا طريق مسدود لأن الفلسفة تحاول أن تفسِّر الكل، أن تسهم في التفسير العقلاني لطريقتنا في فهم أنفسنا والعالم.

سؤال: ماذا حدث لانتمائك القديم إلى الماركسية؟ هل ما زلت يسارياً؟

جواب: لقد أمضيت 65 عاماً أعملُ وأناضلُ من أجل أطروحات يسارية في الجامعات وفي الفضاء العام. إن كنت أمضيت ربع قرن أناضل من أجل اتحاد أوروبي أكبر وأشدّ تماسكاً، فإنني أقوم بذلك مدفوعاً بفكرة أن هذه المنظمة القارية وحدها قادرة على

كبح جماح الرأسمالية المتفلِّتة. لم أتوقف يوماً عن نقد الرأسمالية ولكني لم أتوقف أيضاً عن أن أكون واعياً بأن التشخيص المباشر لن يكون كافياً. لست من أولئك المثقفين الذين يطلقون دون تصويب.

سؤال: كانط + هيغل + التنوير + الماركسية المحبَطة تساوي هابرماس. هل ذلك صحيح؟

جواب: إن كان عليك أن تعبِّر عن ذلك بشكل برقي، فنعم، مع أن [المعادلة] لا تخلو من قرصة من جدلية أدورنو السلبية.

سؤال: في عام 1986 خرجت بمفهوم سياسي هو الوطنية الدستورية، الذي يبدو اليوم علاجياً تقريباً في وجه وطنيات مفترضة أخرى تشتمل على أناشيد وأعلام. ألا ترى أن الأولى أصعب تحقيقاً؟

جواب: في عام 1984 دعيت للتحدث في الكونغرس الإسباني. وذهبنا بعد ذلك لتناول الطعام في مطعم عريق. إن كانت ذاكرتي سليمة، فقد كان ذلك ما بين الكونغرس والبويرتو ديل سول على الجانب الأيسر من الطريق. وخلال الحديث الحيوي مع ضيوفنا الكبار، وكان الكثير منهم ديمقراطيون اشتراكيون كان لهم دور في كتابة دستور البلاد الجديد، قيل لنا، زوجتي وأنا، أنه في هذه المؤسَّسة حدثت مؤامرة الإعلان عن أول جمهورية في إسبانيا عام 1873. وحالما علمنا ذلك ولدَ لدينا شعورٌ مختلف تماماً. تحتاجُ الوطنية الدستورية إلى قصة مناسبة تساندها لكي نظل دائماً مدركين أن الدستور إنجاز وطني.

سؤال: هل تعتبر نفسك وطني؟

جواب: أشعر بأنني وطني لبلاد أنجبت، أخيراً، بعد الحرب

العالمية الثانية، ديمقراطية ثابتة وثقافة سياسية ليبرالية عبر عقود تلَت من الاستقطاب السياسي. إنها المرة الأولى التي أقول فيها هذا ولكن بذلك المعنى، نعم أنا وطني ألماني ونتاج للثقافة الألمانية.

سؤال: بتدفُّق اللاجئين، هل لا تزال ألمانيا ذات ثقافة واحدة فقط؟

جواب: إنني فخور بثقافتنا التي تشتمل على جيل ثانٍ وثالثٍ من المهاجرين الأتراك والإيرانيين واليونانيين، الذين ينتجون المدهشين من صانعي الأفلام والصحافيين والشخصيات التلفزيونية إلى جانب المدراء، والأطباء الأرفع مستوى، وكذلك الأفضل من الكتّاب والسياسيين والموسيقيين والمعلِّمين. إنه تمظهر واضح لقوة ثقافتنا وقدرتها على التجدُّد. رفض اليمينيين الشعبويين لهؤلاء الناس، الذين من دونهم ستكون تلك الثقافة مستحيلة، ضربٌ من الغباء.

سؤال: هل يمكنك أن تقول لنا شيئاً عن كتابك الجديد حول الدين وقوته الرمزية بوصفه علاجاً لبعض الأمراض المعاصرة؟

جواب: إنه ليس عن الدين بقدر ما هو عن الفلسفة. أرجو أن يسهم انتساب الفكر ما بعد الميتافيزيقي المؤسَّس على الجدل القديم حول الإيمان والمعرفة بقدر من الحيلولة دون أن تنسى الفلسفة دورها في التنوير، وهي التي تتعرض لتقليل متزايد من شأنها.

سؤال: بمناسبة الحديث عن الدين والحروب الدينية والثقافية، هل تعتقد أننا نتجه نحو صدام حضارات؟

جواب: بالنسبة إليّ هذه الفكرة خاطئة تماماً. لقد اتّسمَت أقدم الحضارات وأكثرها تأثيراً بالميتافيزيقا والأديان التي درسها ماكس

فيبر. لكل تلك إمكانات كونية، وهي ما يفسِّر تمكنها من الازدهار معتمِدة على الانفتاح والاحتواء. إن التشدد الديني ظاهرة حديثة بالكامل. لقد تنامت من التشتُّت الاجتماعي الذي تسبَّبَ به الاستعمار ونهاية الاستعمار والرأسمالية العالمية.

سؤال: لقد كتبت في إحدى المناسبات أن على أوروبا أن تغذّي لوناً من الإسلام الأوروبي. هل ترى أن ذلك بدأ في الحدوث؟

جواب: في جمهورية ألمانيا الاتحادية نجتهدُ في إدخال العلوم الدينية الإسلامية في جامعاتنا، ما يعني أننا ندرِّب معلمين للدين في بلادنا بدلاً من جلبهم من تركيا وأماكن أخرى. لكن هذه العملية تعتمد في الواقع على نجاحنا في دمج الأُسر المهاجرة فعلياً. ومع ذلك فإن هذا يعتمد على مواجهة موجات الهجرة العالمية. الطريقة الوحيدة للتعامل مع تلك هي عمل شيء بشأن الأسباب الاقتصادية في البلاد الأصلية.

سؤال: كيف تفعل ذلك؟

جواب: لا تسألني عن كيفية فعل ذلك دون إحداث تغيير للنظام الرأسمالي العالمي. إنها مشكلة تعود إلى قرون. لست خبيراً لكن لو قرأت كتاب شتيفان ليسينيخ **المجتمعات الإظهارية** (*Externalization Societies*) سترى أن أسباب هذه الموجات التي تنسكب على شواطئ أوروبا والعالم الغربي تعود إلى ذلك العالم.

سؤال: يُنسب إليك القول بأن أوروبا عملاق اقتصادي وقزم سياسي. ويبدو أن لا شيء قد تحسّن - جاءنا البريكزت [خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي]، الشعبوية، التطرُّف والنزعة الوطنية.

جواب: أدى استعمال اليورو إلى تقسيم المجتمع النقدي إلى شمال وجنوب - الرابحين والخاسرين. سبب ذلك هو أن الاختلافات البنيوية ما بين الاقتصادات المحلية للمنطقة لن تستطيع أن يعوِّض بعضها البعض إن لم يحدث تقدُّم نحو اتحاد سياسي. محابس التنفيس، مثل حرية الحركة ضمن سوق عمل واحد ونظام تكافل اجتماعي، غير موجودة. كما أن أوروبا تفتقر إلى القدرة على التوصُّل إلى سياسة مالية موحّدة. أضف إلى ذلك النموذج السياسي النيوليبرالي الذي أدمج في المعاهدات الأوروبية التي تعزِّز اعتماد الدول على السوق العالمي. إن نسبة توظيف الشباب في البلدان الواقعة في الجنوب مخزٍ. لقد تنامت نسبة التفاوت الطبقي بصفة عامة ما أدّى إلى تآكُل التماسُك الاجتماعي. وبين أولئك الذين نجحوا في التكيُّف ترسّخَ النموذج الاقتصادي الليبرالي الذي يشجّع المكاسب الفردية، في حين انتشرت النزعات اللاعقلانية والغضب المدمِّر للذات بين من يعيشون في أوضاع غير مستقرّة.

سؤال: ما رأيك في موضوع استقلال إقليم كتالونيا؟

جواب: لا أفهم لماذا يرغب مجتمع متقدِّم ثقافياً في الانفصال في أوروبا. يساورني شعور أن السبب يعود إلى الاقتصاد. لا أدري ماذا سيحدث. ماذا ترى أنت؟

سؤال: أعتقد أن عزلَ مجتمع يتألّف من حوالي مليونَي نسمة سياسياً بتطلعات نحو الاستقلال غير واقعي. وغير سهل.

جواب: إنها مشكلة حقاً.

سؤال: هل ترى أن الدول المستقلة أكثر أهمية من ذي قبل؟

جواب: ربما أن الأنسب ألّا أقول هذا ولكني أعتقد أن الدول

المستقلة كانت شيئاً لم يكن أحد يؤمن به ولكن كان لا بدَّ أن تُختَرَع عندما آمن بها من الناس، وذلك لأسباب عملية في المقام الأول.

سؤال: إننا نلقي باللائمة دائماً على السياسيين حين نرى مشاكل بناء أوروبا، ولكن ربما كان عامة الناس مذنبين لافتقارهم إلى الإيمان؟

جواب: حتى الآن استطاع القادة السياسيون والحكومات أن يمضوا بالمشروع قُدُماً بطريقة نخبوية ومن دون إشراك الناس في المسائل المعقّدة. لدي شعور بأنه حتى الأحزاب السياسية وأعضاء البرلمانات الوطنية ليسوا على دراية بالمادة المعقّدة التي تتشكل منها السياسات الأوروبية. تحت شعار «الأم تهتم بمالك» قامت ميركل وشوبل بإبعاد إجراءاتهما أثناء الأزمة عن الفضاء العامّ بطريقة نموذجية حقاً.

سؤال: هل ارتكبت ألمانيا في بعض الأحيان خطأ وضع الهيمنة محل القيادة؟ وأين هي فرنسا في مثل ذلك الوضع؟

جواب: المشكلة هي أن الحكومة الاتحادية الألمانية لم تكن لديها بالتأكيد لا الموهبة ولا الخبرة لتكون قوة مهيمنة. لو كانت كذلك لأدركت أن من غير الممكن الاحتفاظ بأوروبا متماسِكة دون أن تأخذ مصالح الدول الأخرى في الاعتبار. في العقدَين الأخيرَين مارسَتِ الجمهورية الاتحادية عملها بوصفها قوة وطنية عندما تعلّقَ الأمر بالاقتصاد. وفيما يتعلق بماكرون، إنه لا يزال يسعى لإقناع ميركل أن عليها التفكير بالكيفية التي ستبدو بها في كُتُب التاريخ.

سؤال: ما هو دور إسبانيا في بناء أوروبا؟

جواب: ببساطة على إسبانيا أن تدعم ماكرون.

سؤال: ماكرون فيلسوف مثلك. هل ترى أن السياسة والفلسفة يمكن أن يعملا معاً؟

جواب: أرجوك، أبعد عنا فكرة الفلاسفة الحكّام! ومع ذلك، فإن ماكرون يثير الإعجاب لأنه في المشهد السياسي الحالي هو الوحيد الذي يجرؤ على أن تكون له رؤية سياسية؛ هو الذي، بوصفه مثقّفاً وخطيباً مقنعاً، يسعى باتجاه أهداف سياسية حدّدَتها أوروبا؛ هو الذي، في الظروف اليائسة تقريباً للانتخابات، أظهر الشجاعة الشخصية وفعل، حتى الآن بوصفه رئيساً، ما وعدَ بفعله. وفي حقبة تتسم بالفقدان المدمِّر للهوية السياسية، تعلّمتُ أن أقدّر هذه الخصال الشخصية على الرغم من قناعاتي الماركسية.

سؤال: ومع ذلك فإن من المستحيل حتى الآن معرفة ما هي الأيديولوجيا التي يؤمن بها أو حتى إن كانت لديه أيديولوجيا.

جواب: أنت محقّ. حتى الآن لا أعرف ما هي القناعات الأوروبية التي تكمن خلف سياسات الرئيس الفرنسي. بودّي لو عرفت على الأقل إن كانت لديه قناعات ليبرالية ذات ميول يسارية، الأمر الذي أتمنّاه.

هجرات الفلسفة

ما هي الفلسفة؟[1]

مارتن هايدغر

بهذا السؤال نلمسُ موضوعاً شديد الاتّساع، أي موضوعاً منتشراً. ولأن الموضوع واسع فهو غير محدَّد. ولأنه غير محدَّد فإننا نستطيع معالجته من زوايا مختلفة. لذا سنظل دائماً نقع على شيء صحيح. ولكن لأن كل الأفكار الممكِنة تختلطُ في معالجة موضوع بهذا الاتّساع، فإن نقاشنا عرضة للتفكُّك.

(1) هذه في الأساس محاضرة ألقاها الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر في نورماندي بفرنسا عام 1955، ثم حوّلها إلى مقالة مطوَّلة. الترجمة هنا منقولة عن ترجمة إنجليزية نشرتها دار فيجن (Vision) البريطانية عام 1989، وهو ما يوجد وضعاً أشد صعوبة من الترجمة العادية أو المباشرة. ففي مقدمة الترجمة الإنجليزية يؤكد المترجمان أن ترجمتهما لا تغني عن الأصل، فكيف إذاً بترجمة عن لغة ثالثة؟! يضاف إلى ذلك أن هذه الترجمة ليست للمحاضرة كاملة، وإنما لثلثَيها تقريباً. فالترجمة تتوقف عند النقطة التي يعرّف فيها هايدغر بفلسفته هو، أي مفهومه الخاص للفلسفة والذي يعدّ أساساً لفلسفته كما بسطها في كتبه وأبرزها **الوجود والزمن**. وفي تقديري أن التوقف عند هذه النقطة ممّا يمكن تبريره لأن كتاب هايدغر متوفِّر بالعربية وأهمية المحاضرة أو المقالة المترجَمة هنا ليست في تلخيصها لفلسفة هايدغر بقدر ما أنها في تحليله الفلسفي الممتِع والصعب في آن لكيفية =

لذا من الضروري أن نحاول تحديد القضية بدقّة أكبر. وبهذه الطريقة نوجِّه النقاش نحو وجهة أكثر تحديداً، ممّا يأخذ بالنقاش في مسار. أقصد في مسار ما. وبذلك فإننا نعترفُ بأن هذا المسار لا يمكن أن يكون المسار الوحيد. وفي الحقيقة لا بدَّ من بقاء التساؤل مطروحاً حول ما إذا كان الطريق الذي أودُّ الإشارة إليه فيما يلي هو فعلاً المسار الذي يسمح لنا بطرح السؤال والإجابة عنه.

لو افترضنا الآن أن من المحتمل أن نجدَ طريقة لتحديد السؤال بدقّة أكبر، فإن من الممكن عندئذ أن يبرز حالاً اعتراض صارم على

= التفلسُف، كيفية طرح الأسئلة للوصول إلى إجابة فلسفية متعمِّقة للظاهرة المطروحة وهي الفلسفة نفسها، وفي تقديري أن الترجمة استطاعت أن تنقل شيئاً من ذلك على الأقل.

لقد انتهيت من هذه الترجمة قبل سنوات تتجاوز العشر واحتفظت بها دون أن أتمّها، وذلك لسببَين: الأول أنه تبيّن لي أن المحاضرة سبق أن ترجمت إلى العربية دون أن أعلم ذلك حين ترجمتها (ولم أعثر حتى الآن على تلك الترجمة للاطّلاع عليها)، والثاني هو ما ذكرت بشأن توفر فلسفة هايدغر نفسها. وفي كلتا الحالتين، كانت استفادتي من قراءة النص الإنجليزي هي الحافز الرئيس على محاولة نقل ما فهمت من النصّ إلى القارئ العربي، وفي تقديري أنه لن يعدم فائدة من قراءة نص مثل هذا (الترجمة نسخة مصحَّحة من نسخة سبق نشرها في كتاب **أوراق فلسفية: الكتاب الثاني لأعمال حلقة الرياض الفلسفية**، النادي الأدبي بالرياض، الرياض، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2012).

ملاحظة أخيرة بشأن النصّ: بعض الكلمات والعبارات التي كتبها هايدغر بالأحرف المائلة -كما يشير النص الألماني المنشور إلى جانب النص الإنجليزي- وضعتها بالأحرف الداكنة لتوضيح ما هو في الأصل. كما أضفتُ بعض الهوامش لشرح بعض ما ورد في النص، فليس في نص هايدغر أية هوامش.

موضوع نقاشنا. عندما نسأل: «ما هي الفلسفة؟» فإننا نتحدث عن الفلسفة. وبطرح السؤال على هذا النحو نكون وبوضوح قد اتخذنا موقعاً فوق، وبالتالي خارج، الفلسفة. ولكن هدف سؤالنا هو الدخول في الفلسفة، أن نتريّث فيها، أن نسير على منوالها، أي أن «نتفلسف». من هنا كان من الضروري ألّا يكون لنقاشنا اتجاه واضح فحسب، وإنما لا بدَّ لهذا الاتجاه أن يضمن لنا أننا نسير داخل الفلسفة لا خارجها أو حولها.

لا بدَّ لمسار نقاشنا أن يكون إذاً ذا نوع واتجاه بحيث يصير ما تتناوله الفلسفة يهمّنا شخصياً ويؤثّر فينا وبالفعل يلامس طبيعتنا نفسها.

ولكن ألا يؤدي هذا إلى جعل الفلسفة مسألة مشاعر وعواطف وأحاسيس؟

لقد كتبَ أندريه جيد يقول: «بالعواطف الطيبة يُصنع الأدب الضعيف». وهذه كلمات لا تنطبق على الأدب فقط وإنما وبشكلٍ أكبر على الفلسفة أيضاً. فليس في الفلسفة مكان للعواطف، حتى تلك التي تُعتبر أكثرها طيبة. فالعواطف، كما يقال، شيء لا عقلاني. والفلسفة، في المقابل، ليست عقلانية فحسب، وإنما هي حارسة العقل الفعلية. بمثل هذا التأكيد نكون قد توصلنا دون أن نشعر إلى نوع من التحديد لماهية الفلسفة. لقد استبقنا سؤالنا بإجابة. فالجميع متفقون على صحّة التأكيد بأن الفلسفة شيء عقلاني. غير أنه من الممكن أن يكون هذا التأكيد إجابة متعجِّلة لسؤال «ما هي الفلسفة؟»، ذلك أنه بإمكاننا أن نضع في الحال أسئلة تعارض هذه الإجابة. ما هو العقل؟ أين حدِّدت ماهية العقل؟ ومن

الذي حدَّدها؟ هل نصب العقل نفسه حاكماً للفلسفة؟ وإن كان ذلك فبأي حقّ؟ وإن لم يكن فمن أين يحصل على رسالته ودوره؟ فإذا كان ذلك الذي يُعتبر العقل لم يتأسّس إلّا على يد الفلسفة وضمن تاريخها، فإنه ليس من صواب الرأي أن نجعل الفلسفة وعلى نحو استباقي مسألة عقلية؟ لكن بمجرد إلقائنا الشكّ على تشخيص الفلسفة كسلوك عقلاني فإنه بالطريقة نفسها يصبح من المشكوك فيه ما إذا كانت الفلسفة تنتمي إلى مجال ما ليس بعقلاني. فمن يريد تحديد الفلسفة باللاعقلانية لا بدَّ له من أن يعتمد على العقلاني كمعيار للتحديد، وأكثر من ذلك أن يحدِّد على نحو يجعله ينطلق مرة أخرى من اعتبار ماهية العقل أمراً مفروغاً منه.

لكن لو أننا من ناحية أخرى أشرنا إلى احتمال أن يكون ذلك الذي على أساسه تهمّنا الفلسفة نحن البشر في طبيعتنا الأساسية وتُحرِّكنا[2]، فلربما لم يكن لهذا المُحرِّك فينا أية علاقة على الإطلاق بذلك الذي يشار إليه عادة بأنه مشاعر وعواطف أو، باختصار، اللاعقلاني.

ممّا مرَّ بنا يمكننا أن نستخلص أولاً النتيجة الوحيدة التالية: من الضروري أن نكون أكثر حذراً إذا جازفنا بالدخول في مناقشة عنوانها: «ما هي الفلسفة؟».

وأول ما نحتاج إلى فعله هو أن نسير بالسؤال في مسار موجّه

---

(2) يشير المترجم إلى أن هايدغر حين يستعمل المفردة الألمانية «تحركنا» (Berühren) هنا فإنه يشير ليس إلى إثارة العاطفة وإنما إلى إثارة ميتافيزيقية، وبالنتيجة، فإن إشارته ليست إلى عاطفة وإنما إلى حركة أساسية.

بوضوح لكي لا نتخبّط إمّا في مفاهيم جاهزة وإمّا عشوائية للفلسفة. لكن كيف لنا أن نجدَ مساراً لتحديد سؤالنا بشكل يعتمد عليه؟

المسار الذي أود أن أشير إليه يمتدُّ أمامنا مباشرة، وهو، لكونه المسار الأقرب، فإنه يصعب الاهتداء إليه. غير أننا حين نهتدي إليه فإننا نظلُّ نسير عليه بارتباك. نسأل: «ما هي الفلسفة؟» ونكون قد تلفّظنا بكلمة «فلسفة» أكثر ممّا ينبغي. ولكن لو أننا توقّفنا عن استعمال كلمة «فلسفة» واعتبرناها عنواناً مستهلَكاً، لو أننا بدلاً من ذلك سمعنا كلمة «فلسفة» وهي تأتي من مصدرها، فإننا عندئذ سنسمعها هكذا: **فيلوسوفيا**. الآن تتحدث كلمة «فلسفة» باليونانية. والكلمة، بوصفها كلمة يونانية، مسار. هذا المسار، من ناحية، يمتدُّ أمامنا لأن الكلمة، ومنذ وقت طويل، دخلت الاستعمال، أي دشّنت. ومن ناحية أخرى، فإن هذا المسار يمتد خلفنا، لأننا سمعنا الكلمة ونطقناها منذ زمن طويل. لذا فإن الكلمة اليونانية **فيلوسوفيا** مسار نسافر عليه. وهو مسار لا نعرف عنه الكثير على الرغم من أننا نمتلكُ ونستطيع نشر الكثير من المعلومات عن الفلسفة اليونانية.

تقول لنا كلمة **فيلوسوفيا** إن الفلسفة أولاً شيء بمقتضاه يتحدد وجود العالم اليوناني. ليس ذلك فحسب، وإنما تتحدد بمقتضى الفيلوسوفيا الخاصية الأعمق والأكثر أساسية في تاريخنا الغربي-الأوروبي. وفي واقع الأمر فإن عبارة «الفلسفة الغربية الأوروبية» التي تتردّد كثيراً هي نوع من الحشو. لماذا؟ لأن الفلسفة يونانية في جوهرها، واليوناني في هذه الحالة يعني أن طبيعة الفلسفة في الأصل هي من النوع الذي تملكُ العالم اليوناني أولاً، وليس أي عالم آخر، لكي ينفتح.

غير أن الطبيعة اليونانية أساساً للفلسفة في فترة هيمنتها الأوروبية الحديثة انقادت للمفاهيم المسيحية وخضعت لسيطرتها. وكانت العصور الوسطى هي الوسيط لتلك السيطرة. وفي الوقت نفسه فإن المرء لا يستطيع أن يقول إن الفلسفة أصبحت مسيحية، أي إنها أصبحت مسألة اعتقاد بالوحي وبسُلطة الكنيسة. القول بأن الفلسفة في جوهرها يونانية لا يشير إلى أكثر من أن الغرب وأوروبا، وهذان فقط هما «فلسفاين» بالأساس في تاريخهما الأعمق. والذي يؤكد هذا هو قيام وهيمنة العلوم. ولأن العلوم تنبع من أعمق مسارات التاريخ الغربي الأوروبي، أي المسار الفلسفي، فإنها نتيجة لذلك قادرة اليوم على وضع طابع محدَّد على تاريخ الإنسانية على الأرض كلها[3].

---

(3) تأكيد هايدغر على الأصل اليوناني/ الأوروبي للفلسفة ليس مجرد تأكيد على حقيقة تاريخية وإنما هو أيضاً تأكيد على هوية ثقافية وإثنية. فعلى الرغم من أن من المسلَّم به أن الفلسفة تأسّست في اليونان وأن الإسهام اليوناني لا مثيل له في تاريخ الفلسفة، فإن سؤالَين يبرزان، الأول: هل يمكن فصل الحضارة اليونانية عن الحضارات التي سبقتها في مصر وشرق المتوسط وبلاد الرافدين بحيث تصبح اليونان نقطة الصفر في انطلاقة التفكير الفلسفي؟ وإن أمكن ذلك فالسؤال الثاني ليس أقل أهمية: هل يمكن تخيُّل استمرار الفلسفة في أوروبا بعد الانقطاع عن الفترة اليونانية دونما انقطاع؟ الحقيقة التاريخية تؤكد مدينية اليونان لمن سبقهم مثلما تؤكد الدور الحاسم الذي لعبه الفلاسفة العرب والمسلمون، ومعهم اليهود، في استمرار الفلسفة وتطورها بقدر ما قدّموا لأوروبا العصر الوسيط والنهضوي تراثاً يمتزج فيه اليوناني بالعربي الإسلامي. هايدغر يتحدث في موضع آخر عن دور الرومان في تطور الفلسفة، الدور الذي يراه سلبياً بقدر ما مثّلَ انقطاعاً في تاريخ ذلك الفكر. ففي مناقشته المعروفة للفنون بعنوان «أصل العمل الفني» =

دعونا نتأمل للحظة معنى أن توصف مرحلة من تاريخ الإنسانية بأنها «العصر الذري». فالطاقة الذرية التي اكتشفتها وأطلقتها العلوم هي التي يشار إليها على أنها تلك القوة التي ستحدِّد مسار التاريخ. وفي الحقيقة، فإنه لم يكن ليوجد أي من العلوم لو لم تتقدمها الفلسفة وتمضي إلى الأمام. غير أن الفلسفة هي الفيلوسوفيا. وهذه الكلمة اليونانية تشدُّ نقاشنا إلى موروث تاريخي. ولأن هذا الموروث فريد في نوعه، فإنه فريد في معناه أيضاً. هذا الموروث الذي يحمل الاسم اليوناني فيلوسوفيا، والذي يأتينا مصنفاً بالاسم التاريخي فيلوسوفيا، يسفر عن مسار نتساءل فيه: «ما هي الفلسفة؟». إن الموروث لا يسلمنا لما هو ماضٍ وغير قابل للاستعادة، وإنما يفضي بنا إلى حرية التحاور مع ما كان. إذا كنا حقاً سمعنا الكلمة وتأملنا

= يتوقف هايدغر عند الانقطاع في الفكر الفلسفي الغربي، ليس الانقطاع فحسب وإنما الانفصال عن الجذور، الذي نتجَ عن دخول الرومان عبر الترجمة اللاتينية على الفلسفة اليونانية. تلك الترجمة، يقول هايدغر، لم تنقل التجربة اليونانية الأصلية (الفكر الروماني يحتل الكلمات اليونانية من دون تجربة أصيلة مساوية وموازية لما يقولون، من دون الكلمة اليونانية). ذلك الانقطاع لم يكن الوحيد في تاريخ الفلسفة، فبعد المنعطف أو التدخُّل الروماني، جاء منعطف وتدخُّل عربي إسلامي قويان، تركا أثرهما على الفكر الأوروبي كما يتضح من دراسات استشراقية كثيرة آخرها كتاب ألكسندر بيفيلاكوا حول حركة التأليف والترجمة الأوروبية لمؤلفات الفلاسفة والمؤرِّخين والعلماء العرب والمسلمين في القرنين السابع عشر والثامن عشر وأثرها في تشكيل الفكر التنويري في أوروبا (انظر مراجعة كتاب بيلّيغ في موضع آخر في هذا الكتاب). فحتى لو تمكن هايدغر أو غيره من العودة المباشرة إلى اليونانيين عبر اللُّغة اليونانية فإن تاريخ الفلسفة لم يعد كما كان: عناصر أخرى دخلت لتعمِّق خلخلة الجذور التي بدأها الرومان.

ما سمعنا، فإن اسم «فلسفة» سيستدعينا إلى تاريخ الأصل اليوناني للفلسفة. وستبدو كلمة فيلوسوفيا كما لو كانت شهادة ميلاد لتاريخنا؛ بل ربما قلنا شهادة ميلاد للحقبة المعاصرة من تاريخ العالم التي يطلق عليها العصر الذرّي. ومن هنا صار من المتعذّر أن نسأل «ما هي الفلسفة؟» دون أن ندخل في حوار مع فكر العالم الإغريقي.

لكن ليس ما هو موضع التساؤل -أي الفلسفة- هو الإغريقي فحسب، وإنما هي أيضاً كيفية التساؤل، الطريقة التي نسائل بها حتى في عصرنا هذا.

نسأل «ما هو ذاك؟» وفي اليونانية يرنُّ السؤال هكذا «**تي إستن**؟» [ما هو؟] غير أن للسؤال عن ماهية شيء عدة معانٍ. نستطيع أن نسأل: «ما هو ذلك الذي هناك على البُعد؟» فيأتينا الجواب: «شجرة». يكمن الجواب في حقيقة أننا نسمّي شيئاً لا ندركه بوضوح.

لكننا نستطيع أن نمضي في التساؤل: «ما هو ذلك الذي نسمّيه شجرة؟»، وبوضع هذا السؤال نكون قد اقتربنا من الـ تي إستن اليونانية [ما هو]. ذلك هو نمط التساؤل الذي طوّره سقراط وأفلاطون وأرسطو. إنهم يسألون، مثلاً، «ما هو الجميل؟ ما هي المعرفة؟ ما هي الطبيعة؟ ما هي الحركة؟».

ومع ذلك فإن من الضروري أن نلاحِظ أنه في الأسئلة المشار إليها للتوّ ليس المقصود فقط هو المزيد من تحديد ماهية الطبيعة أو الحركة أو الجمال، وإنما وفي الوقت نفسه المقصود هو تفسير «الماهية»، بأي معنى تفهم الـ تي إستن [ما هو]. ذلك الذي تعنيه «الماهو» يسمى **كويد أيست**، **تو** [أل] **كويد**، «**الكويديتي**»،

الماهية. بيد أنه كانت هناك اختلافات في تحديد الماهية عبر عصور الفلسفة المختلفة. ففلسفة أفلاطون مثلاً هي تفسير محدّد لما ترمزُ إليه الماهية، وهي الفكرة. وكوننا نعني الفكرة حين نسأل عن الـ **تي** والـ **كويد** [ما هو] لا ينبغي أن ينظر إليه على أنه شيء طبيعي. فلدى أرسطو تفسير مغاير للما هو لما نجده لدى أفلاطون. ولدى كانط تفسير آخر مغاير، وهيغل كذلك. في كل عصر كان الذي يسأل بمفاتيح الـ تي، أو الكويد، أو الماذا، لا بدَّ له أن يتحدد من جديد كل مرة. وفي كل مرة حين نسأل «ما هو ذلك؟»، فيما يتعلق بالفلسفة، فإننا نسأل سؤالاً يونانياً في الأساس.

لنتذكر جيّداً أن موضوع سؤالنا –الفلسفة– والطريقة التي نتساءل بها «ماهو ذلك. . .؟» كليهما يوناني الأصل. إننا أنفسنا ننتمي إلى هذا الأصل حتى إن لم نذكر كلمة «فلسفة». إننا نعاد إلى ذلك المصدر على نحو مميَّز ونستدعى به ومن أجله لا بمجرّد تلفظنا بكلمات السؤال، «ما هي الفلسفة؟» وإنما حين نتأمل معناه. [إن سؤال «ماهي الفلسفة؟» لا يقود إلى نوع من المعرفة بنفسه (فلسفة الفلسفة). ولا هو بالسؤال التاريخي الذي يهتمّ بتحديد كيف بدأ ذلك الذي يُسمّى الفلسفة ثم تطوّر. السؤال تاريخي، أي أنه سؤال محتم. بل أكثر من ذلك – إنه ليس أحد الأسئلة بل هو السؤال التاريخي عن وجودنا الغربي–الأوروبي].

لو دخلنا إلى المعنى الكلّي والأصلي لسؤال «ما هي الفلسفة؟» فإن تساؤلنا يكون، من خلال أصله التاريخي، قد وجدَ طريقه إلى مستقبل تاريخي. لقد وجدنا طريقاً. السؤال نفسه طريق. إنه ينحدر من وجود العالم اليوناني إلينا، هذا إن لم يتجاوزنا بالفعل. ونحن

-لو ألححنا في هذا السؤال- فإننا نرحل على طريق واضح المعالم. غير أننا مع ذلك لا نملكُ ما يضمن أننا بتساؤلنا نتمكّن في الحال من متابعة هذا الطريق على صواب. إننا لا نستطيع حتى أن نقرِّر رأساً أين نقف على هذا الطريق اليوم. لقد اعتدنا منذ زمن طويل أن نحدِّد السؤال عن ماهية شيء بأنه سؤال عن طبيعته. والسؤال عن طبيعة شيء ما يستيقظ في تلك الأوقات التي تكون فيها طبيعة الشيء المتساءل عنه غامضة ومحيّرة، وعندما تكون، في الوقت نفسه، علاقة الناس بما هو موضع التساؤل مهزوزة أو حتى مدمِّرة تماماً.

السؤال الذي يتناوله نقاشنا يتعلق بطبيعة الفلسفة. وإذا كان هذا السؤال ينبعث من حاجة ولكي لا يظل مجرد سؤال افتراضي يقصَد به إيجاد موضوع للحديث، فإنه لا بدَّ أن تكون الفلسفة بوصفها فلسفة قد أصبحت جديرة بالتساؤل. ومن الواضح أنه لن يمكننا أن نشير إلى ذلك إلا إذا نظرنا إلى الفلسفة. ولكي نفعل ذلك لا بدَّ لنا أن نعرّف الفلسفة أولاً. وهكذا نكون في وضع غريب ندور في حلقة مفرغة. ويبدو أن الفلسفة نفسها هي هذه الحلقة. وعلى افتراض أننا لن نتمكن من الهرب في الحال من هذه الحلقة، فإنه لا يزال متاحاً لنا أن ننظر إلى تلك الحلقة نفسها. فإلى أي اتجاه ينبغي أن يتحول نظرنا؟ الكلمة اليونانية فيلوسوفيا تشير إلى الاتجاه.

هنا ينبغي أن نكون واضحين من حيث المبدأ. لو استمعنا الآن وفيما بعد إلى كلمات من اللغة اليونانية، فإننا نضع أنفسنا في منطقة بارزة ومتميّزة. سيتبيّن لتفكيرنا تدريجياً أن اللغة اليونانية ليست مجرّد لغة كما هو الحال في اللغات الأوروبية التي نعرف. اللغة اليونانية، واليونانية وحدها، هي **لوغوس**. وسنتناول هذه النقطة بتفصيل أكثر

فيما بعد. لكن لعلّه يكفي هنا أن نشير إلى أن ما يُقال في اللغة اليونانية هو في الوقت نفسه التعبير الممتاز عمّا يُقال. لو سمعنا الكلمة اليونانية بإذن يونانية فإننا عندئذ نتتبّع [نطقها] **ليغاين** (Legein)، أي تقديمها المباشر. ما تقدّمه هو ما نجده أمامنا. عبر الكلمة اليونانية المسموعة نجدُ أنفسنا مباشرة في حضرة الشيء نفسه، وليس في حضرة مجرد إشارة لغوية.

تعودُ الكلمة اليونانية **فيلوسوفيا** إلى كلمة **فيلوسوفوس**، وهذه الكلمة في الأساس صفة مثل **فيلارغوروس**، أي محبّ الفضة، ومثل **فيلوتوموس**، محبّ الشرف. الذي صاغَ كلمة **فيلوسوفوس** هو، كما يفترض، هيراقليطس. وهذا يعني أن **فيلوسوفيا** بالنسبة إلى هيراقليطس لم تكن قد وجدت بعد. إن الـ **أنير فيلوسوفوس** ليس إنساناً «متفلسفاً». والصفة اليونانية **فيلوسوفوس** تعبِّر عن شيء مغاير تماماً عمّا تعبِّر عنه الصفة فلسفي. **الأنير فيلوسوفوس هو هوس فيلاي تو سوفون**، أي ذلك الذي يحب الـ **سوفون**؛ وتدل كلمة **فيلاين**، أي يحب، بالمعنى الهيراقليطي، على **هومو ليغاين**، أي التحدث بالطريقة التي يتحدّث بها **اللوغوس**، في حالة تواصل مع **اللوغوس**. وهذا التواصل منسجِم مع الـ **سوفون**. الانسجام هو **هارمونيا**. وحين يكون كائن ما متوحِّداً تبادلياً بكائن آخر، لأن كلاً منهما متهيّئ لتقديم نفسه للآخر، فإن هذه **الهارمونيا** هي السمة المميّزة للـ **فيلاين**، «للحبّ» بالمعنى الهيراقليطي.

الـ **أنير فليوسوفوس** يحبّ الـ **سوفون**. ومن الصعب ترجمة ما تعنيه هذه الكلمة بالنسبة إلى هيراقليطس. بيدَ أننا نستطيع شرحها حسب تفسير هيراقليطس نفسه. وبهذا المعنى تشير الـ **سوفون** إلى

هين بانتا «الواحد (هو) الكل». «الكل» تعني هنا كل الأشياء الموجودة، كل شيء، الكينونة كلها. **هين**، أو واحد، تعني: الواحد، الفريد، الموحِّد لكل شيء. ولكن كل الوجود موحَّد في **الوجود**[4]. يقول الـ**سوفون**: كل الوجود في **الوجود**. وبتعبير أكثر دقة: الوجود هو **الوجود**. وفي هذا المثال تتكلم «يكون»[5] على نحو فاعل في ما بعدها وتعني تقريباً «متجمعاً مع بعضه»، «مجمعاً». **الوجود** يجمع الوجود بقدر ما هو وجود. **الوجود** هو الجمع - اللوغوس.

كل الوجود في **الوجود**. وسيبدو هذا تافهاً حين نسمعه، إن لم يكن مهيناً، لأنه لا أحد يحتاج إلى الانشغال بحقيقة أن الوجود يتعلّق **بالوجود**. فالعالم أجمع يعلم أن الوجود هو ذلك الذي يوجَد. فماذا لدى الوجود غير أن يوجَد؟ ومع ذلك فإن هذه الحقيقة، أن الوجود يجتمع في **الوجود**، أن الوجود يبدو في مظهر **الوجود**، ذلك هو ما أدهش اليونانيين، أدهشهم وحدهم قبل غيرهم. الوجود في **الكينونة** - ذلك كان أكثر شيء إدهاشاً بالنسبة إلى اليونانيين.

---

(4) هذا التعبير الذي يبدو ضرباً من التكرار غير ذي المعنى له دلالات أساسية في فلسفة هايدغر الوجودية ويشير إلى مستويَين للوجود، ظاهر ومألوف، ويشار إليه بالإنجليزية بكلمة being تبدأ بحرف صغير، ومتواري أو منسي ويشار إليه بنفس الكلمة Being لكنها تبدأ بحرف كبير (هنا أفرّق بينهما باستعمال الحرف العادي للوجود بالحرف الأول الصغير والأسود العريض للوجود بالحرف الأول الكبير)، وفلسفة هايدغر ترتكزُ على التذكير بذلك الوجود الأعمق، الوجود المنسي الذي يمنح الوجود بمفهومه السائد معناه وقيمته. سيشير هايدغر بعد أسطر إلى ما يبدو في تعبيره هذا من تكرار.

(5) أي فعل الكينونة: Ist بالألمانية وIs بالإنجليزية.

ومع ذلك فإنه حتى اليونانيين كان عليهم أن ينقذوا الإدهاش في أكثر الأشياء إدهاشاً ويحافظوا عليه من هجمات التفكير السفسطائي الذي كان متأهِّباً دائماً بإجابات يفهمها الجميع وفي متناولهم حيث كانوا. والذي استطاع أن ينقذَ أكثر الأشياء إدهاشاً -الوجود في **الوجود**- هم فئة قليلة سارَت في اتجاه هذا الذي فاقَ كل شيء في الإدهاش، وهو الـ **سوفون**. وبعملهم هذا صار أولئك هم الذين ناضلوا في سبيل الـ **سوفون** والذين بنضالهم أيقظوا الحنين إلى الـ **سوفون** بين الآخرين وأبقوا ذلك الحنين حيّاً. هكذا أصبح حُبّ الـ **سوفون**، ذلك الانسجام، **الهارمونيا**، مع الـ **سوفون** الذي سبقت الإشارة إليه، **أوريكسيس** [حنيناً]، نضالاً من أجل الـ **سوفون**. صار الـ **سوفون** -وجود **الوجود**- هدفاً يُسعى إليه سعياً. ذلك أن الحب لم يعد انسجاماً أصلياً مع الـ **سوفون** وإنما كفاحاً باتجاه الـ **سوفون**، ليصبح حبّ الـ **سوفون** «فيلوسوفيا». أما الذي يوجِّه الكفاح فهو **أيروس**.

هذا البحث المتعطِّش عن الـ **سوفون**، عن «الواحد الكلي»، عن الوجود في **الوجود**، يتحول الآن إلى السؤال: «ما هو الوجود، في حدود وجوده؟»، هنا فقط يصير الفكر «فلسفياً». فهيراقليطس وبارمينيديس لم يصيرا بعد «فلاسفة». لم لا؟ لأنهما كانا المفكّرَين الأعظمَين. و«أعظم» هنا لا تشير إلى تقييم للإنجاز وإنما تشير إلى بُعد آخر للتفكير. كان هيراقليطس وبارمينيديس «أعظم» بمعنى أنهما كانا لا يزالان منسجمَين مع **اللوغوس**، أي مع «الواحد الكلي». الخطوة نحو «الفلسفة»، الخطوة التي هيّأ لها السفسطائيون، أنجزها أولاً سقراط وأفلاطون. وبعد ذلك، بعد مرور قرنين على

هيراقليطس، وصف أرسطو تلك الخطوة بالعبارة التالية: «وبالإضافة إلى ذلك، فإن الذي يُبحث عنه قديماً وحديثاً ودائماً لا يتم الوصول إليه هو: ما هو الوجود؟» (الميتافيزيقا). وفي الترجمة يأتي الكلام على هذا النحو: «وهكذا، كما كان في الماضي، وهو الآن أيضاً وسيظل أبداً، ذلك الذي تسعى (الفلسفة) نحوه يتحرك ولا تجد إليه سبيلاً المرة تلو المرة، هو (ويثار السؤال) - ماهو الوجود؟ (**تي تو أون**؟)»[6].

تسعى الفلسفة إلى ماهية الوجود ضمن حدود وجوده. وهي بهذا تكون في طريقها إلى **وجود** الوجود، أي إلى الوجود باعتبار **الوجود**. ويشرح أرسطو هذا بأن أضاف، في عبارته المستشهَد بها، إلى السؤال (ما هو الوجود؟) التوضيح التالي: «إن هذه هي **وجودية**[7] **الوجود**»؛ وترجمة هذا هي: «هذا (أي الـ **تي تو أون**) يعني: ما هو **وجود** الوجود؟». إن **وجود** الوجود يكمن في الوجود. ولكن هذه الـ **آوسيا** [الكينونية] هي ما يسمّيه أفلاطون الـ **آيديا** [الفكرة] ويسمّيه أرسطو الـ **إينيرجيا** [الفعلية].

---

(6) «**تي تو أون**» **ti to on** عبارة يونانية.

(7) مفردة «**وجودية**» محاولة لترجمة المفردة الإنجليزية Beingness (التي تترجَم أو تحاول ترجمة مفردة ألمانية هي بدورها محاولة لترجمة لمفردة يونانية).
يستعمل المترجم إلى الإنجليزية هذه الكلمة Beingness المركّبة من **وجود** أو **كينونة** Being واللاحقة الإنجليزية ness التي تفيد المصدرية. ولم أجد مقابلاً للمفردة سوى «**وجودية**»، وهي، حسب فهمي، تأكيد على **وجود** أكثر عمقاً من **الوجود** بوصفه وجوداً متوارياً والذي استعملت له الخطّ الأسود العريض، وبالطبع هي غير اسم المذهب الفلسفي الشهير «الوجودية» وإن كان هايدغر من أعلامه.

ليس من الضروري الآن أن نشرح بدقّة أكبر ما يعنيه أرسطو بالـ **إينيرجيا** وإلى أي حدّ يمكن تحديد الـ **آوسيا** [الوجودية] من خلال الـ **إينيرجيا**. الشيء الوحيد المهم الآن هو أن نلاحظ كيف يعيّن أرسطو حدود الفلسفة في طبيعتها. في الكتاب الأول من **الميتافيزيقا** يقول ما يلي: الفلسفة هي المعرفة التأمُّلية بالمبادئ والأسباب الأولى. وتُترجم كلمة **إيبيستيمي** عادةً على أنها تعني «علم»، وهذا مضلل لأننا مهيَّئون جداً للسماح للمفهوم الحديث لـ «العلم» أن يتدخّل. وترجمة **إيبيستيمي** إلى «علم» خاطئة أيضاً إذا فهمنا «علم» بالمعنى الفلسفي لدى فيشته وشلنغ وهيغل. فكلمة إيبيستيمي مشتقّة من المصدر إيبيستامينوس [الشخص الذي يعرفُ كيف]. وهذه هي الصفة التي تُطلق على الإنسان حين يكون كفوءاً ومناسباً في حقلٍ ما (كفوء بمعنى **الأبارتينانس** [الاستعداد]). الفلسفة هي **إيبستيمي تيس**[8]، نوع من الكفاءة، **الثيوريتيكية** [النظرية]، القادرة على **الثيورين** [التأمُّل]، أي على أن تكون في حالة استشراف لشيء وعلى الإمساك والاحتفاظ بما تستشرفه ضمن نظرتها. ومن هنا تكون الفلسفة **إيبستيمي ثيوريتيكي** [معرفة تأملية]. ولكن ما هو الذي تمسكه بنظرتها؟

يحدِّد أرسطو ماهية ذلك الشيء حين يسمّي الـ **بروتاي أركاي كاي آيتياي**. ويمكن ترجمة هذا إلى «المبادئ والأسباب الأولى» أي للوجود. وبهذا تشكِّل المبادئ والأسباب الأولى كينونة الوجود. ويبدو أن ألفَين وخمسمئة عام كافية لأن ننظر في علاقة كينونة الوجود بأشياء مثل «المبادئ» و«الأسباب».

---

(8) مفردة يونانية.

بأي معنى تفهم الكينونة بحيث أن أشياء مثل «المبادئ» و«الأسباب» تصير مؤهّلة لوضع ختمها على الكائنات وامتلاكها[9]؟

لكننا الآن نلاحظ شيئاً آخر. عبارة أرسطو المستشهَد بها أعلاه تخبرنا في أي اتجاه يسير ذلك الذي منذ أفلاطون وهو يُسمّى «الفلسفة». الفلسفة نوع من الاستعداد الذي يجعل من الممكن رؤية الوجود من حيث ماهيته وفي حدود كونه وجوداً.

إن السؤال الذي سيمنح نقاشنا قلقاً منتِجاً وحركة، والذي سيشير إلى الاتجاه الذي سيسير فيه النقاش، سؤال «ما هي الفلسفة؟»، هو ما سبق لأرسطو أن أجاب عنه. ولذا فنقاشنا لم يعد ضرورياً. لقد انتهى قبل أن يبدأ. لكن ثمة رداً مباشراً على هذا بالقول إن من غير الممكن أن يكون ما قاله أرسطو عن ماهية الفلسفة هو الإجابة الوحيدة. ولو عبّرنا تعبيراً يتضمن الاستحسان لقلنا إنها إجابة واحدة بين عدة إجابات. إن من الممكن بكل تأكيد أن يستعين المرء بالتشخيص الأرسطي للفلسفة في تصور التفكير وتفسيره قبل أرسطو وأفلاطون وكذلك الفلسفة بعد أرسطو. غير أن من الممكن أن يُوضَّح بسهولة أن الفلسفة نفسها وكيفية فهمها لطبيعتها ظلّت تتغير باستمرار أثناء الألفي عام التي تلَت ذلك. ومن الذي يستطيع أن ينكر هذا؟ لكن في الوقت نفسه ينبغي ألّا ننسى حقيقة أن الفلسفة من أرسطو إلى نيتشه، وتحديداً بسبب هذه التغييرات عبر مسارها، ظلّت دون تغيير. ذلك أن التحولات هي ما يضمن الانتماء إلى الشيء نفسه.

---

(9) كتب هايدغر هذا التساؤل بالخط المائل.

حين نقول هذا فإننا لا نعني بأية حال أن التعريف الأرسطي صحيح تماماً. فحتى ضمن الفكر اليوناني ليس ذلك التعريف سوى واحد من عدة تفاسير للتفكير عند اليونانيين وللمهمة المُوكَلة إليه. إن من غير الممكن أبداً أن يطبَّق التعريف الأرسطي للفلسفة على الفكر عند هيراقليطس وبارمينيديس اللذين سبقا أرسطو. بل المؤكّد أن التعريف الأرسطي للفلسفة هو على العكس من ذلك نتيجة حرّة للفكر الذي سبقه وللنتائج التي توصل ذلك الفكر إليها. أقول «نتيجة حرة» لأن من غير الممكن أن ينظَر إلى الفلسفات الفردية وعصور الفلسفة على أنها توالدت بعضها من بعض بوصفها جزءاً من عملية جدلية ضرورية.

ما هي نتائج هذا الكلام بالنسبة إلى محاولتنا أن نتناول سؤال: «ما هي الفلسفة؟»، هناك أولاً هذه النتيجة، وهي أننا لا يجب أن نتمسّك فقط بتعريف أرسطو للفلسفة. ومن هذه النتيجة نتوصل إلى النقطة الثانية: وهي أن من الضروري أن نقف على التعريفات المبكِّرة والمتأخِّرة للفلسفة. وماذا بعد ذلك؟ بعد ذلك بعملية تجريدية مقارنة سنختصر تلك التعاريف في القاسم المشترك لها كلها. ثم ماذا؟ بعد ذلك سنتوصل إلى معادلة مفرَغة تناسب كل الفلسفات. ثم ماذا؟ بعد ذلك سنكون أبعد ما نكون عن الإجابة عن سؤالنا؟ لكن لماذا سنصل إلى ذلك؟ لأننا حين نسير على هذه الطريقة فإننا بمنهجية تاريخية لن نتجاوز جمع التعاريف المتوفِّرة وتلخيصها في معادلة. ومن الممكن فعلاً لهذا كله أن يتمَّ بتحصيل معرفي واسع ومراجعة صحيحة. بذلك لا نحتاج على الإطلاق إلى الدخول إلى الفلسفة بطريقة تجعلنا نتأمل طبيعتها. وبذلك نحصل

على معرفة مضاعَفة وشاملة بل مفيدة حول الكيفية التي قُدِّمت بها الفلسفة عبر التاريخ. غير أننا لا نصل على هذا الطريق إلى إجابة حقيقية، أي صحيحة، عن سؤال: «ما هي الفلسفة؟». لا بدَّ للجواب أن يكون جواباً متفلسفاً يستطيع بوصفه جواباً أن يتفلسف بنفسه. لكن كيف يمكننا فهم هذه المقولة؟ كيف يستطيع جوابٌ، وعلى الأخصّ في حدود كونه جواباً، أن يفلسف؟ سأحاول الآن وبصفة مؤقّتة أن أوضِّح هذا ببعض الاقتراحات. وسيؤدّي المقصود إلى إرباك نقاشنا المرة تلو الأخرى. بل إنه سيكون محكّاً للتأكد ممّا إذا كان بوسع نقاشنا أن يكون فلسفياً حقيقة، وهو ما لن نستطيع تحقيقه.

متى يكون الجواب عن سؤال «ما هي الفلسفة؟» جواباً مفلسفاً؟ متى نفلسف؟ من الواضح أن ذلك يحدث عندما ندخل في حوار مع فلاسفة. وهذا يعني أن نناقشهم باستفاضة في ذلك الذي يتحدثون فيه. وهذا النقاش المستفيض والمتبادل حول ما يهم الفلاسفة باستمرار وبشكل خاص بوصفه الشيء الذي لا يتغير، أي النقاش، **الليجاين**، بمعنى **الدياليجيتاي** [المحادثة]، هو النقاش بوصفه حواراً. أمّا إذا صار النقاش جدلياً بالضرورة، فعند ذلك نترك الأمر مفتوحاً.

إن ثمة اختلافاً كبيراً بين أن نحدِّد أفكار الفلاسفة ونصفها، وأن ندخل معهم في نقاش مستفيض حول ما يقولونه، أي حول ذلك الذي يتحدثون عنه.

هكذا لو افترضنا أن كينونة الوجود تتوجّه بنفسها إلى الفلاسفة في حدود تعيينهم ماهية الوجود، في حدود ما هو متعيِّن، فإن من

الضروري أن تتوجه تلك الكينونة إلى نقاشنا مع الفلاسفة. وعلينا عندئذ أن نمضي بأنفسنا، ومن خلال تفكيرنا، إلى لقاء الفلسفة على الطريق الذي ترتحل عليه. من الضروري أن يتصل حديثنا بذلك الذي يخاطب الفلاسفة. وإذا نجح هذا الاتصال بالنسبة إلينا، فإننا عندئذ نجيب بالمعنى الصحيح للكلمة عن سؤال: «ما هي الفلسفة؟». الكلمة الألمانية **أنتفورتن** (Antworten) [يجيب عن] تحملُ نفس معنى كلمة **أنتسبريخن** (Entsprechen). والإجابة عن سؤالنا لا تتوقف عند حدود ردّ إيجابي يحدِّد ما الذي ينبغي أن نفهمه من مفهوم «فلسفة». الإجابة ليست ردّاً (N'est pas une réponse)، وإنما الإجابة هي نوع من التجاوب (La correspondance) الذي يستجيب لـ **وجود** الوجود. غير أننا نودُّ أن نعرف في الوقت نفسه ما الذي يشكِّل الخصيصة المميزة للإجابة حين تكون بمعنى التراسُل. لكن كل شيء يعتمد أولاً على توصلنا إلى قدرٍ من التجاوب قبل أن ننشئ نظرية حوله.

تكمن الإجابة عن سؤال: «ما هي الفلسفة؟» في تجاوبنا مع [إجابتنا عن] ذلك الذي تسير الفلسفة نحوه، وهو **وجود** الوجود. في مثل ذلك التجاوب نستمع منذ البدء إلى ذلك الذي سبق أن قالته الفلسفة لنا، الفلسفة، أي **فيلوسوفيا** كما تفهَم بالمدلول الإغريقي. ذلك هو السبب في أننا نتوصّل إلى التجاوب، أي الإجابة عن سؤالنا، فقط عندما نظلُّ نتحدث إلى ذلك الذي يفضي بنا إليه موروث الفلسفة، أي الذي يحرِّرنا. إننا لا نجدُ الإجابة عن سؤال: «ما هي الفلسفة؟» من خلال تأكيدات تاريخية حول تعاريف الفلسفة وإنما من خلال التحاور مع ذلك الذي تحدّر إلينا من **وجود** الوجود.

هذا الطريق إلى الإجابة لا يعني القطيعة مع التاريخ، ولا رفض التاريخ، ولكنه تبنٍّ وإعادة تشكيل لما تحدر إلينا. ومثل هذا التبنّي للتاريخ هو المقصود بمصطلح «تدمير». ولقد سبق إيضاح معنى هذه الكلمة في [كتاب] **الوجود والزمن** (ص 6). التدمير لا يعني ممارسة التدمير وإنما الانتزاع، والتصفية، أن نضع جانباً ما لا يعدو أن يكون تأكيدات تاريخية حول تاريخ الفلسفة. التدمير يعني أن نفتح آذاننا، أن نحرِّر أنفسنا من أجل الذي يكلّمنا في الموروث بوصفه **وجود** الوجود. بالاستماع إلى هذه المساءلة نصل إلى التجاوب.

لكن أثناء هذا الحديث كان نوع من الشكّ قد أخذَ في البروز، شكّ يبرز في السؤال: هل علينا أن نتوصّل إلى نوع من التجاوب مع **وجود** الوجود؟ ألسنا نحن البشر على صلة دائمة ومسبَقة مع **وجود** الوجود، بل الأكثر من ذلك أليست صلتنا ناتجة عن طبيعتنا وليست ممّا فرضه الواقع؟ ألا يشكِّلُ هذا التجاوب سمة أساسية لطبيعتنا؟

إن هذا بالفعل هو واقع الأمر. لكن إذا كان هذا هو واقع الأمر فإننا لا نستطيع أن نقول إن علينا أولاً أن نتوصّل إلى هذا التواصل. ومع ذلك فإننا محقّون حين نقول ذلك. والسبب هو أننا على الرغم من بقائنا دائماً وفي كل مكان على صلة **بوجود** الوجود، فإننا نادراً ما ننتبه إلى جاذبية الكينونة. إن التواصُل مع **وجود** الوجود يظلُّ بكل تأكيد بيتنا. ولكنه فقط في بعض الأحيان يصير موقفاً متفتّحاً نتبنّاه بشكل خاص. وتلك الأحيان هي الوحيدة التي نتواصل فيها حقيقة مع ما يهمُّ الفلسفة التي تمضي في طريقها إلى **وجود** الوجود. إن الفلسفة هي التواصل مع **وجود** الوجود، ولكن فقط عندما، وليس قبل، تحقِّق التواصل وتمكّنه بذلك من الإبانة عن نفسه والتوسُّع عبر

هذه الإبانة. ويحدث هذا التواصل بطُرق تختلفُ حسب الكيفية التي تتحدث بها جاذبية **الوجود**، وحسب ما إذا كانت قد سُمعت أم لا، وما إذا كان الذي سُمع قد قيل أم بقيَ صامتاً. وقد يسفر نقاشنا عن إمكانات للتأمل في ذلك.



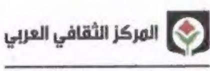
سعد البازعي

هجرة المفاهيم

المفاهيمُ هي موضوع هذا الكتاب، من حيث إنها ما يرصده ويحلِّله ويقفُ على انتقالاته عبر اللُّغات وزوايا الرؤية. ولكنّ الكتاب معني أيضاً بما يتصل بتلك المفاهيم من تحولات ثقافية، تنتجُ أحياناً عن هجرة المفاهيم أو الأفكار، وأحياناً عن عوامل أخرى أوضحها انتقال العلوم والمعارف وتداولها بين الثقافات. فمن مناقشة مفاهيم مثل الفلسفة، والنسوية، والعدو، إلى الوقوف على تحولات نتجَت عن ترجمة كُتب مفصلية في تاريخ الحضارات، يتّضحُ أن الطموح الأساسي هنا هو الطموح ذاته الذي حرّكَ كُتباً سابقة أخرى لي، أي توسيع أمداء المُساءلة لما يكتنف العلاقات الثقافية من إشكالات، منها أن انتقال المفاهيم والمعارف بصفة عامة ليس بالسهولة أو البراءة التي قد تبدو لبعض من ينظر في هذا الأمر البالغ الأهمية، في عالم يزداد اشتباكاً وسرعة في انتقال المنتجات الثقافية.



يعملُ سعد البازعي أستاذاً غير متفرغ لآداب اللغة الإنجليزية والمقارنة في جامعة الملك سعود بالرياض، وصدرَ له العديد من المؤلَّفات والترجمات، منها: **الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، قلق المعرفة، هموم العقل، مواجهات السلطة.**



الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com